Advt. Cover P. 4

नवभारत

वर्ष २४ वे] नोव्हेंबर १९७० [अंक २

दिवाळी अंक

वार्षिक वर्गणी ९ रु.] [किरकोळ अंक १ रु.

प्राज्ञपाठशाळामंडळ वाई, यांचे मासिक

वर्ष चोविसावे | नवभारत | नोव्हेंबर

अंक दुसरा | | १९७०

(महाराष्ट्र राज्य साहित्य व संस्कृति मंडळ पुरस्कृत)

संपादक-मंडळ

प्रा. वि. म. बेडेकर—प्रा. गोवर्धन पारीख, प्रा. मे. पुं. रेगे का. संपादक

वार्षिक रु. ९ | सहामाही रु. ५ | अंकास रु. १

हे मासिक श्री. म. शं. साठे यांनी दी प्राज्ञ प्रेस, ३१५ गंगापुरी, वाई येथे छापून प्रा. वि. म. बेडेकर यांनी प्राज्ञपाठशाळामंडळ वाई यांचेकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.

पत्रव्यवहाराचा पत्ता : १ संपादकीय : कार्यकारी संपादक, 'नवभारत' मासिक,
प्राध्यापकांचे निवासस्थान
कीर्ति कॉलेज, दादर-मुंबई २८.

२ व्यवस्थापकीय : व्यवस्थापक, 'नवभारत' मासिक,
C/o दी प्राज्ञ प्रेस, वाई (जि० सातारा)

३ चौकशी : श्री. वा. वि. कोनकर
१८८ एफ्, भीमरावबाडी, मुंबई २
फोन नं. ३५४८५४



दिवाळीच्या प्रसंगी सर्व घरे प्रकाशाने व आनंदाने उजळलेली असतात. प्रियजन घरी आल्याने तर हा आनंद अधिक उजळून निघतो. या प्रियजनांच्या भेटीगाठी घडविण्यात एसटी फार मोठा भाग घेते आणि जादा गाड्या सोडून सर्वांना विनाविलंब इच्छित स्थळी पोहोचविते.

महाराष्ट्रभर सर्वत्र एसटीच्या ५,१६२ प्रवासमार्गांचे जाळे पसरलेले असून त्यावरून ५,७३९ बसगाड्या रोज सुमारे १४ लाख उतारूंची वाहतूक करतात. प्रवास सुखकर व्हावा म्हणून बस स्थानके, मार्गावरील निवारे, उपाहारगृहे, पिण्याचे पाणी इत्यादी अनेक सुखसोयी एसटीने उपलब्ध केल्या आहेत.

एसटी
महाराष्ट्र राज्य परिवहन

एसटी म्हणजेच प्रवाशांची सेवा

महाराष्ट्र राज्य मार्ग परिवहन महामंडळ महाराष्ट्र वाहतूक भवन, मुंबई ८

अब स्पीड किंग चलाइए
और साइकिल की सवारी का असली मज़ा पाइए
भारत में बनायी गयी पहली असली स्पोर्ट साइकिल है।

पैडल पर पैर रखते ही यह साइकिल पूरी रफ़्तार से दौड़ने लगती है।
स्पीडकिंग चलाने में जो आराम और मज़ा है, वह किसी दूसरी साइकिल में नहीं मिल सकता।

ये हैं वे कुछ बातें जिनके कारण स्पीडकिंग की सवारी का मज़ा किसी दूसरी साइकिल में नहीं मिल सकता।

* फ्रेम एकदम हलका-फुलका
* वेस्टरिक रिम।
* हब...खास तौर से बनाये गये।
* हैंडिल भी खास तौर से आरामदेह बनाया गया।
* कैलिपर ब्रेक...जो किसी भी रफ़्तार में एकदम खातिरी के साथ फौरन काम करते हैं।
* पॉलिश किये हुए कोनवाले पैडल... बियरिंग लगे हुए...चलाने में बिल्कुल सुगम।
* फ्री-व्हील...जिसमें खास तौर से सख्त बनाये गये फौलाद की गोलियों की दो पूरी कतारें हैं।
* चेन...एकदम ठीक नापवाली।

स्पीडकिंग का रंग-रूप भी खूब निखरा हुआ है। बढ़िया क्रोम का फ़िनिश जिसपर आकर्षक रंगों का संगम चटकदार लाल...चमकीला नीला...बहारदार हरा



सचमुच। अपनी स्पीड किंग पर आपको नाज़ होगा।

हिन्द साइकल्स लि.
बम्बई।

सभी तरह की साइकिलें बनानेवाली भारत की सबसे बड़ी कंपनी जो सभी पुर्ज़ों का निर्माण खुद एक ही कारखाने में करती है



SAS-HC-24 HIN

श्री. व. भ. कर्णिक

लो. टिळकांचे राजकीय आणि सामाजिक विचार

लो. टिळकांच्या राजकीय व सामाजिक विचाराबद्दल सध्या बराच ऊहापोह चालू आहे. त्या उहापोहाला उपकारक ठरेल असा लोकमान्यांच्या लेखांचा संग्रह* नुकताच प्रसिद्ध झाला आहे. त्यामुळे अभ्यासकांची मोठी सोय झाली असून चर्चा अधिक व्यापक आणि अधिक पद्धतशीर होईल अशी आशा बाळगता येते.

लेखसंग्रह साहित्य अकादमीने प्रसिद्ध केला असून त्याला श्री. लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांची मार्मिक आणि विद्वत्तापूर्ण प्रस्तावना जोडली आहे. लो. टिळकांच्या केसरीतील समग्र लेखांचा संग्रह केसरी–मराठा संस्थेने काही वर्षांपूर्वी प्रसिद्ध केला होता. संग्रह चार खंडांचा होता व त्याची पृष्ठसंख्या जवळ जवळ अडीच हजारांची होती. सामान्य वाचकाला त्या संग्रहाचे आलोडन करणे शक्य नव्हते व गेली काही वर्षे तो बाजारामध्ये उपलब्धही नाही.

प्रस्तुतचा लेखसंग्रह, त्या संग्रहावरून बनवलेला आहे. लेखांचे शास्त्रीबुवांनी सात खंडामध्ये वर्गीकरण केल्यामुळे व त्या त्या विषयावरील लेख एकत्र एका विभागामधे दिल्यामुळे लोकमान्यांची वेगवेगळ्या विषयावरील मते समजवून घेणे वाचकांना सोईचे झाले आहे. विभागातील लेख साधारणपणे कालानुक्रमे दिले आहेत. पुस्तकाच्या शेवटी सूची जोडली असती तर वाचकांची अधिक सोय झाली असती.

लेखसंग्रहावरून स्पष्ट होणाऱ्या लोकमान्यांच्या राजकीय व सामाजिक मतांचे विवेचन करण्यापूर्वी दोन गोष्टींचा उल्लेख करणे जरूरीचे वाटते. त्या गोष्टींचा प्रस्तावनेत उल्लेख नाही व इतरत्रही तो फारसा आढळत नाही. पहिली गोष्ट म्हणजे जॉन स्टुअर्ट मिल, स्पेन्सर आदि करून उदारमतवादी इंग्रजी तत्त्वज्ञान्यांच्या विचारांचा लोकमान्यांच्या मनावर झालेला परिणाम. मिल व स्पेन्सर यांचा व त्यांच्या विचारांचा लेखामधे ठिकठिकाणी उल्लेख आढळतो. मिलबद्दल टिळकांना अतीव आदर होता. त्याच्या ग्रंथांचा त्यांनी "जागतीज्योत, मशाल" असा उल्लेख केला असून त्याच्या "अंतःकरणात स्नेह आणि दया यांचा भरभक्कम पुरवठा होता" असे त्यानी त्याच्याबद्दल लिहिले आहे. (पृष्ठे १६९–७०) हर्बर्ट स्पेन्सरवर तर लोकमान्यांनी त्याच्या मृत्यूनंतर स्वतंत्र मृत्युलेख (पृष्ठे ४०३–४१४) लिहिला आहे. याखेरीज दुसरेही दोन लेख (पृष्ठे ३९०–४०२) त्यानी त्याच्या तत्त्वज्ञानावर लिहिले आहेत. लेख वाचले की लोकमान्यांच्या विद्वत्तेचे व कुशाग्र बुद्धीचे कौतुक वाटते. राजकारणी पुरुषाने तत्त्वज्ञानाचा एवढा सखोल अभ्यास करावा. आणि मूलभूत विरोध असतानाही, पाश्चात्य तत्त्वचिंतनाचा इतक्या सहृदय भावनेने विचार करावा याचे नवल वाटते, स्पेन्सर देव मानत नव्हता हे लोकमान्यांना माहीत होते. तरीदेखील स्पेन्सरबद्दल त्यांना वाटणारा आदर तिळमात्रही कमी झाला नाही. राजकारणी पुरुषामधील ज्ञानाळी व अभ्यासाची ही रानडे–आगरकर–टिळक–गोखले युगातील परंपरा पुढे गांधी युगात टिकली नाही ही दुःखाची गोष्ट आहे.

इंग्रजी राजवटीच्या दुष्परिणामाबद्दल व साम्राज्यशाहीच्या स्वरूपाबद्दल लोकमान्यांनी जे लिहिले आहे त्याच्यावर रानडे, रमेशचंद्र दत्त, गोखले, दादाभाई नवरोजी यांच्या लिखाणाचा जितका परिणाम झाला आहे तितकाच मिल, स्पेन्सर, डिग्बी, सीली इत्यादि इंग्रजी ग्रंथकारांच्या लिखाणाचाही परिणाम झालेला आहे. काही ठिकाणी हे ऋण स्पष्टपणे मान्य

* लोकमान्य टिळक लेखसंग्रह; संपादक : तर्कतीर्थ श्री. लक्ष्मणशास्त्री जोशी, साहित्य अकादेमी, नवी दिल्ली, किंमत रु. १२.

प्राज्ञपाठशाळामंडळ वाई, यांचे मासिक

नवभारत

वर्ष चोविसावे
अंक दुसरा

नोव्हेंबर
१९७०

(महाराष्ट्र राज्य साहित्य व संस्कृति मंडळ पुरस्कृत)

संपादक-मंडळ

प्रा. वि. म. बेडेकर—प्रा. गोवर्धन पारीख, प्रा. मे. पुं. रेगे का. संपादक

वार्षिक रु. ९ सहामाही रु. ५ अंकास रु. १

हे मासिक श्री. म. शं. साठे यांनी दी प्राज्ञ प्रेस, ३१५ गंगापुरी, वाई येथे छापून प्रा. वि. म. बेडेकर यांनी प्राज्ञपाठशाळामंडळ वाई यांचेकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.

पत्रव्यवहाराचा पत्ता : १ संपादकीय : कार्यकारी संपादक, 'नवभारत' मासिक,
प्राध्यापकांचे निवासस्थान
कीर्ति कॉलेज, दादर-मुंबई २८.

२ व्यवस्थापकीय : व्यवस्थापक, 'नवभारत' मासिक,
C/o दी प्राज्ञ प्रेस, वाई (जि० सातारा)

३ चौकशी : श्री. वा. वि. कोनकर
१८८ एफ्, भीमरावबाडी, मुंबई २
फोन नं. ३५४८५४

करण्यात आलेले आहे तर इतर ठिकाणी ते अनुमान परंपरेने शोधून काढता येते. लोकमान्यांच्या समग्र लेखनाचा, विचार करून त्यांनी कोणचा विचार कुठून उचलला अगर तो त्यांना कशावरून सुचला याचा अभ्यास करणे मनोरंजक व उपयुक्त ठरेल.

दुसरी गोष्ट म्हणजे बंगाल व महाराष्ट्र या दोन प्रांतात वाढलेल्या उग्र राष्ट्रवादी विचारांचा व चळवळींचा एकमेकावर घडून आलेला परिणाम. लो. टिळकांवर पुष्कळ वेळा अशा पद्धतीने लिहिले जाते की जणू काय त्या काळात केवळ महाराष्ट्रातच उग्र राष्ट्रवादी कार्य व विचार वाढत होते. ही गोष्ट अर्थातच खरी नव्हे. विशेषेकरून बंगालमधे दोन्ही गोष्टींची प्रकर्षाने वाढ होत होती. लोकमान्यांचा त्या विचारांशी व कृतींशी घनिष्ट संबंध होता. त्या वैचारिक व सांस्कृतिक पुनरुत्थानाचा त्यांच्या विचार-सरणीवर काय व कितपत परिणाम झाला ते शोधून काढणे अगत्याचे आहे. असा शोध घेतला तर लोकमान्यांचे स्वतःचे असे जे विचार सांगितले जातात ते व्यक्तिशः त्यांचे नसून देशामधे वाढलेल्या राष्ट्रीय चळवळीचा तो बहुतांशाने परिपाक होता असे आढळून येण्याची शक्यता आहे. म्हणूनच त्यांच्या विचारांचा अभ्यास करावयाचा तो तत्कालीन राजकीय व सामाजिक आंदोलनाचा एक अविभाज्य भाग म्हणून केला पाहिजे.

लो. टिळकांच्या राजकीय विचारांचा व प्रवृत्तींचा अभ्यास केला तर असे दृष्टीस पडते की परिस्थिती-नुसार ते बदलत गेले आहेत. आणि ते साहजिकच होते. कारण लोकमान्य हे केवळ तत्त्वचिंतक नव्हते, कार्यप्रवण असे ते एक धुरंधर राजकीय नेते होते. त्यामुळे वेळोवेळी परिस्थिती बदलली तसे त्यांना आपले राजकीय विचार व धोरणेही बदलावी लागली. सर्वसाधारणपणे टिळकांच्या राजकीय विचारांचे तीन खंड कल्पिता येतील. पहिला खंड राजकीय जीवनाच्या सुरवातीपासून ठोकळ मानाने १९०२-०३ पर्यंतचा होता. या कालखंडात टिळकांचा इंग्रज सरकारच्या उदार राजनीतीवर विश्वास होता. इंग्रजी राज्यकर्ते हलके हलके हिंदी जनतेला राजकीय हक्क देतील अशी त्यांना खात्री वाटत होती. या काळात त्यांच्या व रानडे-गोखले यांच्या राजकीय विचारसरणीत विशेष फरक नव्हता. प्रसंगोपात्त इंग्रजी राज्यकर्त्यांच्या कृतीबद्दल त्यांनी अत्यंत कटू शब्दात लिहिले आहे; परंतु त्या कृतीबद्दल ते इथे येऊन राज्यकारभार चालवणाऱ्या इंग्रजी अधि-काऱ्यांना जबाबदार धरत असत. इंग्रजी जनतेला किंवा इंग्रजी लोकसभेला ते जबाबदार धरत नसत. त्या काळातील लेखामधे या विचारसरणीचे उत्कृष्ट प्रतिबिंब पडले आहे.

नंतरच्या कालखंडात ती भूमिका उरली नाही. हा कालखंड साधारणपणे १९०२-०३ ते १९०८ पर्यंतचा म्हणजे राजद्रोहाबद्दल शिक्षा होऊन मंडालेला रवानगी होण्यापर्यन्तचा समजता येईल. या काळात कर्झनशाहीच्या उद्दाम धोरणामुळे, वंगभंगामुळे व दडपशाहीच्या अनेक कृत्यामुळे लो. टिळकांचा इंग्रजी राज्यसत्तेच्या सद्भावनेवरील व अर्जविनंत्याच्या मार्गाने राजकीय सुधारणा घडवून आणता येतील या गोष्टीवरील विश्वास उडाला होता, किंवा निदानीला खूपच डळमळीत झाला होता. जन-जागृतीने सरकारवर दडपण आणण्याच्या व सरकारची अडवणूक करण्याच्या मार्गाचा त्यांनी निर्धाराने व बेडरपणे पुकारा केला तो या काळात. सहा वर्षांची हद्दपारीची व कारावासाची शिक्षा त्यांना भोगावी लागली ती त्या प्रचारामुळे. उग्र राष्ट्रवादी चळवळीचे प्रवर्तक व प्रचारक म्हणून लो. टिळक जनतेपुढे आले ते या काळात.

नंतरचा कालखंड १९१४ मधील सुटकेपासून मृत्यू-पर्यंतचा. या कालखंडातील उत्तरार्धात कायदेशीर चळवळीच्या योगाने राजकीय सुधारणा घडवून आणण्याबद्दलची लोकमान्यांची आशा बळावली होती. मॉंटेग्यूसाहेबांच्या घोषणेमुळे ती फोफावली होती. नंतर मॉंटेग्यु-चेम्सफर्ड सुधारणांची योजना पुढे आली आणि स्वराज्य दृष्टिपथात आले असे टिळ-कांना वाटू लागले. या कल्पनेतूनच प्रतियोगी सहकारितेचा जन्म झाला आणि तिला मूर्त स्वरूप देण्यासाठी कॉंग्रेस लोकशाही पक्षाचा उदय झाला. पक्षाचा जाहीरनामा पुस्तकामधे दिलेला आहे. (पृष्ठे १८५-१८८)

या वेगवेगळ्या कालखंडात लिहिलेले लेख त्या कालखंडापुरते जे प्रधान सूत्र होते ते लक्षात ठेवून वाचले पाहिजेत. कालखंडातील परिस्थितीनुरूप प्रधान सूत्र जरी बदलले तरी राजकीय चळवळीचे उद्दिष्ट म्हणून सार्वजनिक जीवनाला सुरवात करताना जे स्वीकारले ते मात्र कधीही बदलले नाही. तें उद्दिष्ट होते "स्वराज्य." स्वराज्याचा जरी कधीमधी स्वातंत्र्य म्हणून उल्लेख केलेला असला तरी दोन्हीमधील भेद लोकमान्यांना अवगत होता आणि देशकालमान परिस्थितीचा विचार करून त्यांनी स्वराज्य हेच आपले उद्दिष्ट म्हणून मान्य केले होते. या मुद्याच्या समर्थनार्थ त्यांच्या लिखाणातून अनेक स्पष्ट व निःसंदिग्ध अवतरणे देता येतील.

उदाहरणादाखल पहिल्या कालखंडातील खालील दोन वाक्ये वाचावी : १८९७ मध्ये लिहिलेल्या 'राजद्रोह कशाला म्हणतात ?' या मथळ्याखाली लिहिलेल्या लेखात लोकमान्य लिहितात : "कोणतेही देशी वर्तमानपत्र घ्या, त्याचा मालक, चालक किंवा प्रकाशक इंग्रजी राज्य आपणास नको, लोकांनी ते झुगारून द्यावे अथवा त्यांची सत्ता चालू देऊ नये असे म्हणेल किंवा असे त्यांचे मत असेल असे आम्हास वाटत नाही. हिंदुस्थानची सध्या तरी अशी स्थिती आहे की, इंग्रज सरकारखेरीज आम्हास गत्यंतरच नाही ...... इंग्रजी राज्य नष्ट व्हावे अथवा इंग्रजी राज्यसत्तेचा अपमान व्हावा असा त्यांचा (केसरीकारांचा) हेतु नाही व इच्छाही नाही. " (पृष्ठे ९१-९२) १८९९ मधील सुटकेनंतरच्या पहिल्या लेखात ते पुन्हा लिहितात, "कोणीही सुशिक्षित मनुष्य इंग्रजी राज्य उलथण्याच्या किंवा रक्तस्राव करण्याच्या बेतात सामील असू शकणार नाही." (पृष्ठ १०३) पूर्वीच्या व नंतरच्या लेखातही एकंदर सूर आहे तो याच स्वरूपाचा आहे. मध्यंतरीच्या इंग्रजी राजसत्तेवरील विश्वास उडाल्याच्या व उग्र राष्ट्रवादी चळवळीच्या कालखंडातही सरकार व सरकारी अधिकारी यांच्यावरील टीका जरी जळजळीत असली तरी सरकार उलथून पाडले पाहिजे असा लोकमान्यांनी आग्रह धरल्याचे दिसत नाही. त्यानंतरच्या कालखंडात तर "स्वराज्यरूपी बंदर आता तिच्या (चळवळरूपी नौकेच्या) दृष्टिपथांत आले असून लवकरच ही नौका त्या बंदरातील धक्क्याला सुरक्षितपणे जाऊन लागेल" (पृष्ठ १७२) असा विश्वास त्यांच्या मनात उत्पन्न झाला होता. म्हणूनच १९२० साली "मॉंटेग्यूच्या नवीन सुधारणाकायद्याप्रमाणे आता नव्या युगास किंवा नव्या मन्वंतरास लवकरच सुरवात होणार आहे" (पृष्ठ १८०) असे ते लिहू शकले. त्याच साली लिहिलेल्या लेखात कॉंग्रेसमधील लोकशाही पक्षाच्या धोरणाचे त्यानी वर्णन केले ते येणेप्रमाणे : "मॉंटेग्यू साहेबांच्या रिफॉर्म अॅक्टाने जे काही मिळेल ते पदरात घेऊन त्याचा पूर्ण स्वराज्य आपल्या आटोक्यात जलदीने आणण्याच्या कामी उपयोग करण्याचा या पक्षाचा इरादा असून त्यासाठी लोकमतानुसार इष्ट दिसेल त्याप्रमाणे शक्य तेथे सहकारिता व जरूर तेथे सनदशीर विरोध करण्यात येईल." (पृष्ठ १८६).

या वाक्यांशी विसंवादी अशी वाक्ये अडीच हजार पानांच्या लिखाणातून कुणाला दाखवता येणार नाहीत असे नाही. परंतु अभ्यासकाने एकंदर लिखाणाचा सूर ध्यानात घ्यावयास हवा; एखाद दुसऱ्या तुरळक वाक्यावरून तीसपसतीस वर्षांच्या राजकीय जीवनाचा अर्थ लावण्याचा प्रयत्न करू नये. उद्दिष्टाबद्दल मतभेद नव्हता म्हणूनच लो. टिळक जहाल आणि मवाळ दोघानीही कॉंग्रेसमधेच राहिले पाहिजे असा आग्रह धरू शकले. कॉंग्रेस दुभंगता कामा नये, वेगवेगळ्या पक्षानी कॉंग्रेसमधे राहून एकजुटीने काम केले पाहिजे, "आम्ही कोण आहोत ? तर एका कॉंग्रेसच्या पंखाखालची सर्व पाखरे आहोत" (पृष्ठ १७७) असे सर्वांनीं म्हटले पाहिजे असा त्यांचा दृढनिश्चय होता. "राष्ट्रीय सभेत स्वराज्यवादी आणि स्वातंत्र्यवादी, विनंतीवादी किंवा स्वावलंबनवादी, या सर्वांनी एकमतानेच काम केले पाहिजे" (पृष्ठ २२१) असे त्यांचे मत होते. त्या दृष्टीने त्यांनी आमरण काम केले आणि दीर्घ कारावासातून सुटल्याबरोबर १९०८ साली दुभंगलेली कॉंग्रेस एकसंघ करण्यासाठी त्यांनी जीवाचे रान केले. जहालाना व मवाळाना त्यानी एकत्र आणले

एवढेच नव्हे तर काँग्रेसलीग कराराच्या योगाने त्यानी मुसलमानांनाही राष्ट्रीय चळवळीत समाविष्ट करून घेतले. हे त्यांचे कार्य महान् होते. ते फार दिवस टिकले नाही ही गोष्ट वेगळी.

जहाल आणि मवाळ यांच्यामधे मतभेद होता तो मार्गाबद्दलचा. मवाळांचा मार्ग होता सर्वसाधारणपणे अर्जविनंत्यांचा, युक्तिवादाचा, इंग्रज सरकारची समजूत घालण्याचा, इंग्रजी जनतेची सदसद्विवेकबुद्धी जागृत करण्याचा. जहालांचे पुढारी व प्रतिनिधी लो. टिळक यांना तो मार्ग त्याज्य वाटत होता असे नव्हे. त्याना तो मार्ग अपुरा वाटत होता, परिणामकारक ठरेल असे वाटत नव्हते; म्हणून त्याला जनतेच्या आंदोलनाची, स्वावलंबनाची, अडवणुकीची जोड दिली पाहिजे असा त्यांचा आग्रह होता. १९०५ साली लिहिलेल्या एका लेखात ते लिहितात : "शब्द नकोत कृती पाहिजे; आणि तीहि निश्चयाची कृती पाहिजे.......... हल्लींच्या तोंडाच्या चळवळीच्या पलीकडे आम्ही गेले पाहिजे" (पृष्ठे १३६-३७). पुढच्या वर्षी ते लिहितात : "हल्लींच्या राज्यकारभाराचे गाडे अडून पडले असे राज्यकर्त्यांच्या अनुभवास आणून दिले पाहिजे." (पृष्ठ १५०) या हेतूने "स्वदेशी चळवळ, बहिष्कारयोग आणि राष्ट्रीय शिक्षण ही स्वावलंबनाची तीन मोठी साधने" (पृष्ठ २०९) त्यानी स्वीकारली. तत्त्वतः मवाळांच्या तिन्ही साधनांना विरोध नव्हता. पण ती साधने कशी वापरावी याबद्दल त्यांच्यामधे आणि जहालामधे मतभेद होता. या भेदाचा "नेटाची गोडीगुलावी किंवा हट्टाची अडवणूक" (पृष्ठ २२८) असा लोकमान्यांनी एका ठिकाणी उल्लेख केला आहे. या भेदामुळे महाराष्ट्रात मोठे वादंग माजले, परस्परावर मोठी धूळफेक झाली, एकमेकांच्या हेतूबद्दल संशय व्यक्त करण्यात आला, वैयक्तिक स्वरूपाचा जहरी प्रचार झाला, लोकामधे गैरसमज पसरवले गेले आणि काही जणांना सार्वजनिक जीवनातून उठवण्याचे प्रयत्न झाले. या सर्व गोष्टी अनिष्ट होत्या. लोकमान्यांनी त्या टाळण्याचा प्रयत्न केला नाही ही दुःखाची गोष्ट आहे. वादाच्या धुमश्चक्रीत जरी काही घडले असले तरी आगरकर, रानडे व गोखले या नेमस्त पुढाऱ्याबद्दल त्यांच्या मनात आदर आणि प्रेम होते हे त्या तिघावर त्यानी जे मृत्युलेख लिहिले आहेत त्यावरून सिद्ध होते. ते लेख लोकमान्यांच्या उदार मनस्कतेची आणि हळव्या भावनांची उत्तम साक्ष देतात.

लो. टिळकांचा मार्ग मवाळांच्या मार्गापेक्षा कितीही वेगळा असला तरी तो कायदेभंगाचा मार्ग नव्हता. कायद्याच्या कक्षेत राहूनच मी माझे प्रचाराचे व संघटनेचे कार्य करीन आणि ते परिणामकारक स्वरूपाचे ठरेल असा त्यांचा दृढ विश्वास होता. १९०८ च्या राजद्रोहाच्या खटल्यामधे त्यानी जी भूमिका घेतली होती ती याच स्वरूपाची होती. केसरीतील लेखामधेही त्यानी ती अनेक वेळा निःसंदिग्धपणे मांडली आहे. १८९९ साली "पुनश्च हरिः ॐ" करताना ते लिहितात : "कायदेशीर रीतीने आपले काम बजावण्याचा जो आमचा पूर्वीचा संकल्प आहे तो कायम असल्यामुळे याही प्रसंगांतून पार पडण्याचे धैर्य परमेश्वराच्या कृपेने आमच्या अंगी येईल अशी आम्हांस उमेद आहे. केसरीकारांनी कायद्याचे अतिक्रमण जाणून बुजून कधीच केलेले नाही व करण्याची त्यांची इच्छाही नाही." (पृष्ठ ९७) त्याच लेखात ते पुन्हा म्हणतात : "ज्यावेळी जसा कायदा असेल त्याप्रमाणे आपले वर्तन ठेवले पाहिजे. हे केसरीकारास पूर्णपणे अवगत आहे.... प्रजेस ज्या ज्या वेळी जे जे कायदे असतील ते ते मानले पाहिजेत, हे तत्त्व आम्हाला पूर्णपणे मान्य आहे. आम्हास बेकायदेशीर कोणतीच गोष्ट करावयाची नाही... कायदेशीर मोकळिकीची एकदा इयत्ता ठरली म्हणजे त्या इयत्तेत वागण्यास आम्ही तयार आहोत." (पृष्ठे ९८-९९) लोकमान्य या भूमिकेपासून कधीही ढळले नाहीत. शेवटपर्यन्त त्यानी ती भूमिका कायम ठेवली होती.

या भूमिकेशी विसंगत असा विचार या लेखनसंग्रहातील एकाच लेखात आढळतो. तो लेख म्हणजे "सनदशीर व कायदेशीर" या मथळ्याखालील १९०७ सालचा लेख. भारताला लोकशाही हक्कांची सनद मिळाली नसल्याकारणाने राष्ट्रीय चळवळीला सनदशीरतेचे बंधन घालण्यात हशील नाही हा त्या लेखाचा मुख्य मुद्दा आहे. लेखामधेही प्रतिपादन

आहे ते असेच की सनद मिळवण्यासाठी " जे जे म्हणून योग्य किंवा कायदेशीर प्रयत्न असतील, मग ते बहिष्काराचे असोत वा कर न देण्याचे असोत, ते सर्व करून आम्ही आपली कार्यसिद्धी करून घेतली पाहिजे." (पृष्ठ १५९) लेखाच्या शेवटी मात्र त्यानी म्हटले आहे की कायदे करणे केवळ सरकारच्या हाती असल्यामुळे " आमचे प्रयत्न इतिहास, मामुली वहिवाटीस, प्रजेच्या नैसर्गिक हक्कास धरून नीतिदृष्टया जरी योग्य असले" तरी ते बेकायदेशीर ठरण्याची शक्यता आहे. अशा वेळी "कायदा जुलमी असे म्हणणे भाग पडेल" आणि "कायदा जुलमी असेल तर ही शिक्षा सोसूनच त्याचा प्रतिकार" (पृष्ठ १६०) करावा लागेल. या लेखामधे लोकमान्य एक तत्त्व प्रतिपादन करीत होते, कायदेभंगाच्या चळवळीची लोकाना प्रेरणा देत नव्हते हे लक्षात ठेवले पाहिजे. आणि हाच त्यांच्यामधील आणि म. गांधीमधील फरक आहे.

लो. टिळकांच्या या भूमिकेचा विचार केल्यानंतर प्रस्तावनाकार श्री. लक्ष्मणशास्त्री जोशी "टिळक हे एका अर्थी गांधी-मार्गाचे पहिले उपदेशक होते" असे कसे म्हणतात ते खरोखरच लक्षात येत नाही. म. गांधींच्या चळवळीला १९१५ साली सुरवात झाली त्यावेळी त्यांची भूमिका आणि लोकमान्यांची भूमिका यामधे जमीनअस्मानाचे अंतर होते. मॉंटेग्यू-चेम्सफर्ड सुधारणा धिक्कारल्या पाहिजेत असे गांधींचे मत होते तर त्या राबवल्या पाहिजेत असे टिळकांचे मत होते. त्या सुधारणा राबवण्याच्या हेतूनेच टिळकांनी प्रतियोगी सहकारितेचा पुकारा केला आणि कॉंग्रेस लोकशाही पक्षाची प्रतिष्ठापना केली. अकाल मृत्यूमुळे टिळकांना प्रत्यक्षपणे गांधींच्या विरुद्ध उभे रहावे लागले नाही; परंतु त्यांच्या विचारांशी व धोरणांशी १९२० मधील गांधींची असहकारितेची चळवळ विसंगत होती म्हणूनच तिला टिळकपंथीयांचा पाठिंबा लाभला नाही. कौन्सिल- बहिष्काराची चळवळ टिळकांना मुळीच मान्य नव्हती. १९१५ मधे कॉंग्रेसमधील पुनर्प्रवेशासंबंधी वाटाघाटी झाल्या त्यावेळी ॲनी-बेझंट याना पाठविलेल्या तारेत टिळकांनी आपली भूमिका स्पष्ट केली. त्यानी लिहिले होते: "सरकारवर बहिष्कार घालावा असा प्रचार मी कधीच केलेला नाही. नामवंत राष्ट्रवादी म्युनिसिपॅलिटया व कायदे मंडळे यामधे काम करत आहेत. त्यांच्या या कृतीला मी खाजगी रीतीने व जाहीरपणेही पाठिंबा दिलेला आहे." (पर्वते यांचे गोखलेचरित्र (इंग्रजी) पान ३८७) आपल्या विधानाच्या समर्थनार्थ शास्त्रीबुवांनी म. गांधींच्या चरित्राला लो. टिळकांनी लिहिलेल्या प्रस्तावनेचा उल्लेख केला आहे. परंतु प्रस्तावना समग्र वाचली तर शास्त्रीबुवानी काढला तो निष्कर्ष तिच्यातून निघत नाही हे कुणाच्याही ध्यानात येईल. प्रस्तावनेत गांधींच्या महत् कार्याचे व त्यांच्या थोरवीचे वर्णन आहे. अनुषंगाने त्यांच्या अडवणुकीच्या म्हणजेच सत्याग्रहाच्या मार्गाचे विवेचन आहे पण हा मार्ग देशाने स्वीकारला पाहिजे असे कुठेही सांगितलेले नाही. उलट ते म्हणतात ते असे की "हा मार्ग सर्व प्रसंगी, सर्व काली अवलंबिण्यासारखा असला तरी तो हरएक प्रसंगी उपयोगात आणावा किंवा नाहीं अगर सर्व प्रसंगी तितकाच फलद्रूप होईल किंवा नाही हे निश्चयाने सांगणे कठीण आहे." (पृष्ठ ४५८) खेरीज मार्गाचा अवलंब करण्यासाठी "सत्यावरील व न्यायावरील निष्ठा" तीव्र असावी लागते हे देखील त्यानी सांगून ठेवले आहे. एखाद्या मार्गाचे तात्त्विक आणि बौद्धिक समर्थन करणे वेगळे आणि तो मार्ग स्वीकारा असे जनतेला आवाहन करणे वेगळे म. गांधींनी ते आवाहन केले, लोकमान्यांनी ते कधीही केले नाही. टिळकांच्या जीवनाचे "राजकीय सुधारणावाद व निःशस्त्र-क्रांतिवाद असे दोन कालखंड पडतात" असे शास्त्रीबुवांनी म्हटले आहे. निःशस्त्र क्रांतीवाद म्हणजे काय हा प्रश्न बाजूला ठेवला तरी आयुष्याच्या शेवटच्या चार पाच वर्षात लोकमान्यांनी जे विचार प्रदर्शित केले व चळवळी उभारल्या त्या राजकीय सुधारणावादाच्या नव्हत्या का असे सहज विचारता येईल. संग्रहातील त्या काळातील तीन लेखामधे पृष्ठे (१७२-१८८) त्या वादाचा उत्तम पुरस्कार आढळतो.

लो. टिळक सशस्त्र क्रांतीचे पुरस्कर्ते होते असे अलीकडे काही मंडळी म्हणू लागली आहेत. या दाव्याला काही आठवणींचा आधार देण्यात येतो. परंतु या लेखसंग्रहात त्याला कुठेही आधार सापडत नाही म्हणून " सशस्त्र क्रांतीचा मार्ग हा अव्यवहार्य मार्ग आहे असे टिळकानी वारंवार म्हटले आहे " हा प्रस्तावनाकारानी काढलेला निष्कर्ष अत्यंत योग्य वाटतो.

याच संदर्भात टिळकांनी काही सहकाऱ्यासमवेत २२ मे १९०८ रोजी काढलेल्या पत्रकाचाही उल्लेख करता येईल. नुकत्याच घडलेल्या हिंसात्मक कृती-बद्दल पत्रकामधे तीव्र दुःख व्यक्त करण्यात आले आहे. या शोचनीय घटना लोकमताकडे दुर्लक्ष करण्याच्या व दडपशाहीच्या सरकारी धोरणाचे फलित आहे हे स्पष्ट करायला मात्र ते विसरले नाहीत. (पर्वते यांचे गोखले चरित्र (इंग्रजी) पान २६०)

लो. टिळकांच्या राजकीय मतांचे प्रस्तावनेमधे विवरण केले आहे. विवरण बहुतांशाने मान्य होण्यासारखे आहे. परंतु टिळक थोर झाले ते त्या मतामुळे नव्हे. ती मते हे त्या काळातील चलनी नाणे होते. रानडे, गोखले, जोशी, दादाभाई नवरोजी आदि करून भारतीय विचारवंतानी व डिग्बी, सीली, ह्यूम, वेडरबर्न, कॉटन आदि पाश्चात्य विचारवंतानी ती समाजापुढे अधिक व्यवस्थितपणे व अधिकृत रीतीने मांडली होती. टिळकांचा मोठेपणा हा की ती मते त्यानी निर्भयपणे सामान्य जनतेपर्यंत पोचती केली आणि त्यांच्या आधारे लोकांची स्वराज्यवादी चळवळ उभारली. इंग्रजी राज्याचे दुष्परिणाम, शेतकऱ्यांची दुःस्थिती, खेडे-गावातील दारिद्र्य, उद्योगधंद्यांचा ऱ्हास, देशाची अवनती वगैरेबद्दल टिळकांच्या काळी विद्वानांनी खूप लिहिले. परंतु त्यांचे लिखाण सरकारी कचेऱ्या, कायदेमंडळे व विद्वत् जनसभा यांच्यापुरते मर्यादित राहिले. टिळकांचे लिखाण सामान्य जनतेपर्यंत पोचले आणि त्याच्यामधे जे ओज होते व तळमळ होती त्यामुळे त्याने जनतेला धक्के देऊन जागे केले. हे जे त्यांचे ऋण आहे ते प्रत्येकाने मान्य केले पाहिजे. परंतु त्यासाठी त्याना द्रष्टा, क्रांतदर्शी, नवविचारांचा प्रवर्तक वगैरे उपाधी बहाल करण्याची आवश्यकता नाही.

टिळकांच्या साम्राज्यशाही मीमांसेत कार्ल मार्क्स व लेनिन यांच्या साम्राज्यशाही मीमांसेचेही निष्कर्ष अंतर्भूत होतात " व " मार्क्स व लेनिन यांच्या मीमांसेत टिळकानी भरही घातली आहे " असे प्रस्तावनाकार लिहितात. (पृष्ठ १९) कोणचे निष्कर्ष अंतर्भूत होतात व कोणची भर घातली आहे हे त्यानी स्पष्ट केले असते तर बरे झाले असते. टिळकांची मीमांसा केवळ राजकीय स्वरूपाची आहे आणि ती बव्हंशी मिल, स्पेन्सर आदि करून विचारवंतांच्या विचारावर आधारलेली आहे. लेनिनने विशद केलेले साम्राज्यशाहीचे आर्थिक स्वरूप तोवर दृग्गोचर झालेले नव्हते. म्हणून मार्क्स व लेनिन यांच्या मीमांसेत भर घालण्याचा प्रश्नच उद्भवत नाही. " पाच्छाहीपणा का गुलामगिरी " हा लेख (पृष्ठे १०५–१११) भारतीय अनुभवावर व मिल–स्पेन्सरच्या लिखाणा-वर आधारलेला आहे. लेखामधे विचारांचे नाविन्य नाही, पाश्चात्य विचारवंतांचे विचार आत्मसात् करून भारतीय परिस्थितीला लागू पडतील असे निष्कर्ष काढण्याचे बुद्धिवैभव मात्र जरूर आहे. राजकारणाच्या धकाधकीतही टिळकांनी चिंतन व अध्ययन चालू ठेवले होते हे त्यांचे वैशिष्ट्य म्हणून सांगता येईल.

लो. टिळक लोकशाहीचे पुरस्कर्ते होते यात शंका नाही. परंतु त्यांची लोकशाही केवळ राजकीय क्षेत्रापुरती मर्यादित होती. राजकीय लोकशाही यशस्वी व चिरस्थायी व्हावयाची तर तिला सामा-जिक समतेचे आणि आर्थिक न्यायाचे अधिष्ठान हवे याची त्यांना जाणीव नव्हती. ही जाणीव नव्हती याबद्दल लोकमान्यांना दोष देण्यात हशील नाही. त्या काळात ही कल्पनाच मुळी नवीन होती आणि उदारमतवादी इंग्रजी तत्त्ववेत्तेही तिच्याशी विशेष परिचित नव्हते. परंतु लोकमान्यांच्या ठिकाणी आढळणारा लोकशाहीवरील विश्वास आणि चातुर्वर्ण्यावरील विश्वास यांची सांगड कशी घालता

येईल ते समजत नाही. कारण गुणकर्मविभागशः वगैरे लक्षणांनी युक्त अशा चातुर्वर्ण्य पद्धतीतही सामाजिक समता नांदू शकत नाही. तिथेही उच्च-नीच भाव येतोच. म्हणूनच लोकशाहीच्या दृष्टीने वर्णव्यवस्थेचा लोकमान्यांनी खोल विचार केला नव्हता असे म्हणावे लागते.

राष्ट्रवादी पुढारी म्हणून जी लो. टिळकांची ख्याती आहे तीच अधिक सार्थ आहे. राष्ट्र, त्याची अवनती; पारतंत्र्यातून त्याची सुटका आणि त्याचा विकास या एकाच विचाराचा त्यांना पहिल्यापासून अखेरपर्यंत ध्यास लागला होता. स्वराज्याच्या राष्ट्रीय लढ्यात दोनच बाजू आहेत, दोनच पक्ष आहेत, एक राज्यकर्त्यांचा व दुसरा जनतेचा, अशी त्यांची धारणा होती. राष्ट्रामधे वेगवेगळे गट व वर्ग असतात व त्यांचे हितसंबंध परस्परविरोधी स्वरूपाचे असू शकतात या गोष्टीची त्यांना विशेषशी जाणीव नव्हती किंवा निदानीला त्यांनी त्या गोष्टीकडे विशेष लक्ष असे कधी पुरविले नाही. परकीय राज्यकर्त्यांच्या विरुद्ध त्यांना सबंध जनतेची एकजूट उभी करावयाची होती. इंग्रजी राज्यामुळे भारताच्या अनेकधर्मी, अनेकजाती व अनेकसंस्कृती अठरापगड जनतेमधे "राजधर्मबंधुत्व" निर्माण झाले असून ती सर्व जनता आपआपसातील मतभेद व हितभेद विसरून स्वराज्यासाठी एकजुटीने लढायला तयार होईल अशी त्यांची अपेक्षा होती. राष्ट्रीय एकजुटीचे इतके विशाल स्वप्न त्या काळातील फारच थोड्या राष्ट्रनेत्यांनी पाहिले असेल. परंतु त्या स्वप्नामधे मोठा आभास होता हे नंतरच्या काळात उघड झाले.

राजकीय एकजुटीला तडा जाऊ नये म्हणून टिळकांनी सामाजिक प्रश्नाकडे दुर्लक्ष केले. "अर्जुनाप्रमाणे एकाच राजकीय लक्ष्याच्या वेधाने टिळक तन्मय झाले" असे शास्त्रीबुवांनी त्यांचे वर्णन केले आहे. त्या तन्मयतेमुळे सामाजिक सुधारणेचा प्रश्न टिळकांनी टाळला असे त्यांचे म्हणणे आहे. हे "जे घडले ते अपरिहार्य अशा ऐतिहासिक नियतीमुळेच घडले" असे जरी ते मनाचे समाधान करून घेत असले तरी जे घडले ते इष्ट नव्हते अशी त्यांच्या मनाची धारणा दिसते. त्यांनी लिहिले आहे. "हे खरे की, ऐहिक मानवी हक्कांच्या बुद्धिसिद्ध आधारावर भारताचा सामाजिक क्रांति व राजकीय क्रांति यांचा समतोल इतिहास घडला असता तर भारतीय लोकशाही अधिक भक्कम पायावर उभारली गेली असती व आज ज्या सामाजिक व राजकीय समस्यांना भारतीय लोकशाहीला तोंड द्यावे लागत आहे, ज्या संकटकालातून जावे लागत आहे त्या समस्या व संकटे इतकी भयानक ठरली नसती." (पृष्ठ ८) लोकमान्यांच्या सामाजिक भूमिकेच्या टीकाकाराला जे म्हणावयाचे ते बहुतेक सारे शास्त्रीबुवांच्या या अभिप्रायात आले आहे. या दृष्टीने विचार केला तर राजकीय व सामाजिक सुधारणा एकसमवायच्छेदेकरून घडून आल्या पाहिजेत असा आग्रह धरणारे आगरकर, रानडे, गोखले वगैरे पुढारी अधिक विचारी व दूरदर्शी होते असे म्हणता येणार नाही का ?

टिळकांनी जे धोरण स्वीकारले त्यामधे "ऐतिहासिक नियती" अशी कोणती होती ? जे घडले त्यालाच ऐतिहासिक नियती असे म्हणावयाचे असेल तर गोष्ट वेगळी. सामाजिक सुधारणांच्या बाबतीत आगरकर, रानडे–गोखले यांनी जे धोरण स्वीकारले ते टिळकानाही स्वीकारता आले असते. त्यांनी ते स्वीकारले असते तर सामाजिक सुधारणेचा जगन्नाथाचा रथ त्यांना कितीतरी पुढे ढकलता आला असता. टिळकांच्या काळात घडलेले संमति-वयाचा कायदा, वेदोक्त वगैरे कितीतरी वाद टाळता आले असते; स्त्रीशिक्षण, अस्पृश्यता निवारण, जातिभेद निर्मूलन वगैरे बाबतीत खूप प्रगती साधता आली असती आणि समाजामधे एकात्मतेची भावना अधिक यशस्वी रीतीने वाढवता आली असती. या गोष्टी स्वराज्याच्या लढ्यालाही अत्यंत उपकारक ठरल्या असत्या, म्हणजेच राजकीय सुधारणा हे जे लोकमान्यांचे लक्ष्य तेदेखील जास्त जवळ आले असते.

सामाजिक सुधारणाबद्दलच्या प्रयत्नामुळे राजकीय एकजुटीला तडा गेला असता ही लोकमान्यांची

भीती विशेष साधार नव्हती. पुढच्या गांधी युगात अस्पृश्यतानिवारणाबद्दलच्या गांधीजींच्या आग्रहाबाबतीत हीच भीती व्यक्त केली गेली. पण गांधीजींनी आपला आग्रह सोडला नाही आणि ती भीती व्यर्थ होती असा सर्वांना अनुभव आला. सुधारणेबद्दलच्या आग्रहामुळे एकजुटीत थोडासा व्यत्यय निर्माण होतो हे खरे; दोनचार टक्के माणसे एकजुटीच्या बाहेर पडतात, पण पाचपन्नास पट नवीन माणसे एकजुटीमधे सामील होतात. एकजुटीला तडा जाण्याच्या प्रक्रियेकडे या तुलनात्मक दृष्टीने पाहिले पाहिजे. एकजुटीला तडा जाऊ नये या कल्पनेने लोकमान्यांनी त्यांच्या निकट परिवारात जुन्या विचारांची, जुन्या संस्कारांची, जुन्या रूढीबद्दल व संस्थाबद्दल अभिमान बाळगणारी जी मूठभर मंडळी होती त्यांच्या मताना, भावनाना, दुराग्रहाना व अंधश्रद्धाना, अवास्तव महत्त्व दिले आणि त्या वर्तुळाबाहेरील लोकांच्या हितसंबंधाकडे व आशा आकांक्षाकडे दुर्लक्ष केले. या धोरणामुळे सुशिक्षित समाजात आणि सामान्य जनतेतही टिळकांच्या काळी आणि नंतरही सामाजिक बाबतीत टिळक पुरोगामी नव्हते असा ग्रह निर्माण झाला. तो ग्रह निराधार होता किंवा आहे असे लेखसंग्रह वाचल्यानंतरही म्हणता येत नाही.

लेखसंग्रहातील "आधी राजकीय की सामाजिक" या खंडामधे जे सात लेख दिले आहेत त्यामधे पुष्कळ ठिकाणी "आम्हास तरी सुधारणा कोठे नको आहे ?" "सामाजिक सुधारणा नको असे आम्ही म्हणतो असे कोणीही समजू नये" "समाज-सुधारणा नको असे म्हणणारे आम्ही नाही" या तऱ्हेचे उद्गार लोकमान्यांनी काढलेले वाचनात येतात. हे उद्गार वाचले की प्रश्न निर्माण होतो तो हा की मग टिळक आणि सुधारक यांच्यामधे एवढे जे वादंग माजले व विरोध निर्माण झाला तो का ? किंवा टिळकांनी आगरकरांवरील लेखात "केसरी आणि सुधारक यांचा जो मतभेद होता तो तत्त्वाचा होता" (पृष्ठ ४५१) असे जे लिहिले ते का ? लेख काळजीपूर्वक वाचले म्हणजे मतभेदाचा मुख्य मुद्दा ताबडतोब ध्यानात येतो. सुधारकांना सुधारणा हव्या होत्या त्या प्रचलित चालीरीती व रूढी आणि संस्था विवेकबुद्धीला पटत नाहीत म्हणून. विवेकबुद्धी हा त्यांचा निकष होता. उलट टिळकांचा केसरी "केवळ बौद्धिकदृष्टचा किंवा तर्कदृष्टचा सुधारणेचा विचार करण्यास तयार नव्हता" (पृष्ठ ४५१) १८९६ सालच्या एका लेखात टिळक लिहितात: "सुधारणा दोघासही हवी असली तरी तिचे स्वरूप आणि मार्गही दोघांच्या मते निरनिराळे आहेत" (पृष्ठ ९) टिळकांना सुधारणा हवी होती ती हिंदुत्व राखणारी सुधारणा हवी होती, जुनी परंपरा न सोडणारी सुधारणा हवी होती, चातुर्वर्ण्य हा जो हिंदुसमाजाचा पाया तो कायम राखणारी सुधारणा हवी होती. म्हणजेच एकतर राजकीय सुधारणा होईपर्यन्त सामाजिक सुधारणेची भाषा करू नये आणि दुसरे म्हणजे ज्या सुधारणांचा पुरस्कार करावयाचा त्यानी परंपरागत चातुर्वर्ण्य-व्यवस्थेला धक्का पोचू नये. याचाच अर्थ असा की स्वराज्य मिळेपर्यन्त हिंदुसमाजाची जी जुनी घडी आहे ती तशीच कायम रहावी. टिळकांची ही विचारसरणी तत्कालीन सुधारकांना पसंत पडली नाही आणि आजच्या युगातील पुरोगामी विचारसरणीच्या लोकानाही ती पसंत पडणार नाही.

लो. टिळकांना हिंदु धर्माचा ज्वलंत अभिमान होता, वेदांत-तत्त्वज्ञानावर त्यांची असीम निष्ठा होती, वर्णाश्रमधर्मावर त्यांची श्रद्धा होती, हिंदु धर्मग्रंथांचा त्यांनी खोल अभ्यास केलेला होता व त्या ग्रंथांवर त्यांचे प्रेम होते. सामाजिक सुधारणाबद्दल त्यांची जी भूमिका बनली ती या सर्व गोष्टींचा परिपाक होता. दुर्दैवाची गोष्ट ही की त्यांच्या या भूमिकेमुळे महाराष्ट्रात व इतरत्रही सुधारणाविरोधी व रूढीनिष्ठ आणि परंपरावादी असे एक वातावरण तयार झाले. लोकमान्यांच्या व्यक्तित्वामुळे त्या वातावरणाच्या प्रभावातून लोकमानस बरीच वर्षे सुटू शकले नाही.

लो. टिळकांच्या राजकीय व सामाजिक मतांचा विचार करताना त्यांच्या ब्राह्मणब्राह्मणेतर प्रश्नावरील व हिंदुमुसलमान प्रश्नावरील मतांचाही विचार करायला हवा, पण लेखाचा अगोदरच इतका विस्तार

झाला आहे की तो आणखी लांबवणे इष्ट ठरणार नाही. दोन्ही प्रश्नावरील लोकमान्यांची मते तत्कालीन परिस्थितीचा विचार करता उदार स्वरूपाची होती. ब्राह्मणेतराना ते कायदेमंडळात जातवार प्रतिनिधींची संख्या ठरवून देखील प्रतिनिधित्व द्यायला तयार होते. त्या काळात ही भूमिका पुरोगामी स्वरूपाची होती. पण ब्राह्मणी संस्कृतीशी, संस्थांशी व आचारविचारांशी ते इतके एकरूप झालेले होते की ब्राह्मणेतरांना शेवटपर्यंत त्यांच्याबद्दल जवळीक अशी कधी वाटली नाही. ब्राह्मण-ब्राह्मणेतर प्रश्न अखेरीस जो सुटला तो त्या योजनेप्रमाणे नव्हे तर मतदानाचा हक्क अधिक विस्तृत केल्यामुळे आणि कालांतराने सार्वत्रिक मतदानाच्या पद्धतीमुळे.

मुसलमान समाजाच्या बाबतीतही लोकमान्य त्याना सवलती देण्याचे उदार धोरण स्वीकारायला तयार होते. १९१६ मधील कांग्रेस–लीग करार केवळ त्या उदार धोरणामुळेच होऊ शकला. परंतु मुसलमानांचा प्रश्न केवळ सवलती देऊन सुटण्यासारखा नव्हता. तसेच सार्वत्रिक मतदानपद्धत हादेखील त्याच्यावरील तोडगा नव्हता. राष्ट्रीय चळवळ त्या समाजाला भारतीय समाजामधे समरस करून घेऊ शकली असती तरच तो प्रश्न सुटला असता. परंतु ते घडले नाही, म्हणून अखेर पाकिस्तान निर्माण झाले. समरस होण्याच्या प्रवृत्तीला मुसलमान समाजामधे जो विरोध होता त्यामुळे ते घडले नाही हे जितके खरे तितकीच बहुसंख्य राष्ट्रीय पुढाऱ्यांची हिंदुत्वनिष्ठाही त्याच्या आड आली. लो. टिळक मुसलमानांना सवलती द्याव्या असे म्हणत असत, परंतु त्याच वेळी राष्ट्रीयत्वाचा अभिमान म्हणजे हिंदुत्वाचा अभिमान (पृष्ठ २४) असे प्रतिपादन करत असत. १८९३ मधील एका लेखात तर त्यानी हिंदुमुसलमानामधील "द्वैतभाव" कमी करण्यासाठी "मुसलमानी धर्ममतात आमच्या वेदांताची अधिक मिसळ" (पृष्ठ २४५) झाली पाहिजे" असे लिहिले आहे. लोकमान्यांच्या या तऱ्हेच्या लिखाणामुळे व शिवाजी व गणपती उत्सव सुरू करण्यात त्यांनी घेतलेल्या पुढाकारामुळे मुसलमान समाजाला त्यांच्याबद्दल कधीच आपलेपणा वाटला नाही. म्हणजेच राष्ट्रीय एकजूट उभारण्याच्या कामात त्यांना त्या प्रमाणात यश लाभले नाही. या अपयशाबद्दल केवळ लोकमान्यांना जबाबदार धरता येत नाही. त्याला अनेक कारणे आहेत. इंग्रज सरकारची नीतीही त्याला जबाबदार आहे. परंतु सर्वांत अधिक जबाबदार कुणी असेल तर ते गेल्या आठशे नऊशे वर्षांचा इतिहास व त्यामुळे निर्माण झालेले दोन्ही जमातीमधील संबंध. हा अर्थात् वेगळा विषय आहे. त्याची चर्चा या ठिकाणी नको.

पुस्तक परीक्षणाच्या निमित्ताने लो. टिळकांच्या राजकीय व सामाजिक मतांची ही चर्चा झाली. चर्चेतील मुद्दे सर्वांना पसंत पडतील असे नाहीत याची लेखकाला पुरी जाणीव आहे. परंतु विचारस्वातंत्र्यासाठी ज्यानी जन्मभर सरकारशी लढा दिला त्यांच्या विचारांची चर्चा करताना विचारस्वातंत्र्याचा उपयोग करू नये असे कोण म्हणेल ? लोकमान्यांच्या महनीय राजकीय कार्याबद्दल लेखकाच्या मनात नितांत आदर आहे. पण आदर आहे याचा अर्थ असा नव्हे की त्याने लोकमान्यांच्या सर्व धोरणांचे व कृतींचे समर्थन केले पाहिजे. आदर कायम ठेवूनही टीका करता येते व मतभेद व्यक्त करता येतात. लेखकाने हे अप्रिय कार्य लेखसंग्रहाच्या आधाराने केले आहे. लो. टिळकांच्या विचारांच्या पद्धतशीर अभ्यासासाठी हे जे साधन उपलब्ध झाले आहे त्याबद्दल साहित्य अकादमीचे व संपादक श्री. लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांचे प्रत्येक अभ्यासकाने आभार मानले पाहिजेत.

डॉ. वा. वि. मिराशी, नागपूर

त्रिभाषासूत्रात संस्कृतचे स्थान

महाराष्ट्रातील शिक्षणाची पुनर्घटना सध्या शासनाच्या विचाराधीन आहे. त्यासंबंधी शासनाने २३ फेब्रुवारी १९७० रोजी एक 'निवेदन' प्रसिद्ध केले होते. त्यातील त्रिभाषासूत्रात संस्कृतचा अंतर्भाव केला नसल्याने भविष्यकालात संस्कृत विद्येची काय दशा होईल आणि त्यामुळे मराठीवरही कोणते परिणाम होतील याविषयी विचारी लोक चिंताग्रस्त झाले आहेत. या विषयाचा विचार करण्याकरिता मुंबईत भरलेल्या संस्कृत शिक्षण परिषदेच्या शिष्टमंडळाने मुख्यमंत्री श्री. वसंतराव नाईक यांची भेट घेतली, तेव्हा त्यांनी आपण शिक्षणमंत्र्यांशी विचारविनिमय करून संस्कृतसंबंधी योग्य तो पुनर्विचार करू असे आश्वासन दिल्याचे प्रसिद्ध झाले आहे. त्यानंतर नागपुरी भरलेल्या जाहीर सभेत नेमलेल्या कमिटीच्या शिष्टमंडळाने शिक्षणमंत्र्यांची भेट घेतली तेव्हा त्यांनी संस्कृतचे महत्त्व आपणास पटल्याचे सांगितले, व त्या कमिटीने पुरस्कृत केलेल्या योजनेचा विचार करण्याचे आश्वासन दिले. त्यानंतर लौकरच पुणे येथे विविध संस्कृत संस्थांच्या शिष्टमंडळाने शिक्षणमंत्र्यांची भेट घेतली तेव्हा त्यांनी 'संस्कृतच्या अभ्यासामुळे माझे मराठी चांगले झाले आहे. कोणत्याही संस्कृतोद्भव भाषेला संस्कृत अभ्यासाची जोड असेल तरच ती संपन्न होऊ शकेल' असे प्रांजळपणे कबूल केले. पण शेवटी 'त्रिभाषायोजनेचा शासकीय निवेदनात घेतलेला निर्णय हा मंत्रिमंडळाचा निर्णय असून तो मंत्रिमंडळच बदलू शकेल' असे सांगून त्याकरिता त्यांनी मुख्य मंत्र्यांना भेटण्याची सूचना केली (केसरी, १ ऑगष्टच्या अंकांतील वृत्त). या बाबतीत या महिनाअखेरच काय तो निर्णय लागेल असे समजते. शिक्षणमंत्र्यांनी संस्कृतची सोय कशी करता येईल ते पाहा असे माध्यमिक शिक्षण मंडळाला सांगितले असले तरी त्या मंडळाचे सभासद निवेदनातील त्रिभाषासूत्राला अत्यंत पवित्र (sacrosanct) मानून त्यात यत्किंचितही बदल करण्यास तयार नसल्याचे समजते. त्रिभाषासूत्रात संस्कृतला स्थान मिळाल्याशिवाय संस्कृत विद्येला उत्तेजन मिळणार नाही अशी आमची पक्की खात्री झाल्यामुळे त्यासंबंधी एक व्यवहार्य सूचना येथे मांडत आहो. तिचा विचार मंत्रिमंडळाने स्वतः करून आपल्या पूर्वीच्या संस्कृतविषयक निर्णयात जरूर तो फरक केला पाहिजे आणि तदनुसार माध्यमिक शिक्षणमंडळाला आदेश दिला पाहिजे.

शासनाच्या 'निवेदना'त प्राथमिक शाळात व माध्यमिक शाळांच्या ५ ते ७ या वर्गांमध्ये भाषांच्या अध्ययनाची जी योजना सुचविली आहे, ती आम्हास मान्य आहे. तीत ५ ते ७ या वर्गात मराठी व इंग्रजी बरोबर हिंदीचेही अध्ययन अनिवार्य केले आहे हे लक्षात घेतले पाहिजे. या वर्गातील अध्ययनाने विद्यार्थ्यास हिंदी भाषेचे प्राथमिक ज्ञान होईल. मराठी आणि हिंदी या दोन्ही संस्कृतोद्भव भाषांतील साम्य, त्यांतील निदान ७५% समान शब्दसंपत्ति, समान संस्कृति इत्यादि लक्षात घेता लिंक लँग्वेज (ऐक्यसाधक भाषा) म्हणून एवढे हिंदीचे ज्ञान भारतीय नागरिकाला पुरेसे आहे असे आमचे स्पष्ट मत आहे. किंबहुना, विदर्भ व मराठवाडा या विभागातील शाळात हिंदी आवश्यक विषय म्हणून शिकविण्याची मुळीच जरूरी नाही. या भागात बाजारहाट, बस व रेल्वे वाहतुक, ऑफीसे, हरप्रकारचे धंदे, जाहीर व्याख्याने इत्यादिकात हिंदीचा सर्रास उपयोग केला जातो. तो इतका की परकी माणसाला आपण मराठी मुलखात नसून हिंदी प्रदेशात वावरत आहो असा भास होतो. हिंदी भाषेचा प्रयोग शुद्ध व्हावा याकरिता माध्यमिक शाळातील ५ ते ७ या वर्गात दिलेले हिंदीचे ज्ञान उपयुक्त होईल. हिंदी भाषा इंग्रजी भाषेसारखी कठीण नाही. तेव्हा

तिचा सर्व विद्यार्थ्यांकडून सक्तीने सहा वर्षे (वर्ग ५ ते १० पर्यंत) अभ्यास करवण्याची मुळीच जरूरी नाही. वर्ग ८ ते १० या तीन वर्षांचा काल जास्त उपयुक्ततेने घालविता येईल.

याचा अर्थ असा नाही की वर्ग ८ ते १० मध्ये हिंदी विषय शिकविला जाऊ नये. ज्यांना ती भाषा पुढे शिकून तीत प्रावीण्य मिळवावयाचे असेल त्यांनी ती जरूर पुढे शिकावी. फक्त यापुढे तिचे अध्ययन अनिवार्य असू नये. तिच्या ऐवजी ज्यांना संस्कृत, पालि, प्राकृत, जर्मन, फ्रेंच, रशियन इत्यादि भाषा घ्यावयाच्या असतील त्यांना फक्त मुभा असावी.

काही लोकांचा संस्कृत अनिवार्य करण्यास प्रखर विरोध असतो. तो आम्ही समजू शकतो. आम्ही ते अनिवार्य करीत नाही. आमच्या योजनेत वर्ग ८ ते १० मध्ये त्रिभाषायोजना पुढीलप्रमाणे कल्पिली आहे–

(अ) मराठी माध्यमाच्या शाळा–

(१) मराठी, (२) इंग्रजी, (३) हिंदी किंवा संस्कृत.

(ब) बिगर मराठी माध्यमांच्या शाळा–

(१) मातृभाषा, (२) मराठी (३) इंग्रजी किंवा हिंदी किंवा संस्कृत.

वरील योजनेत संस्कृतबद्दल पालि, अर्धमागधी, वगैरे भाषा घेता येतील. पुष्कळ नवबौद्धांना पालि-भाषा आणि जैन विद्यार्थ्यांना अर्धमागधी शिकण्याची इच्छा असते. त्यांचीही सोय या योजनेत होईल.

या योजनेत हिंदी या लिंक भाषेला वगळलेले नाही. तिचा आवश्यक तेवढा अभ्यास अनिवार्य केला आहे. नंतर तिच्या ऐवजी संस्कृतादि अभिजात (Classical) भाषा घेण्याची सोय ठेवली आहे. जे विद्यार्थी ८ ते १० या वर्गामध्ये संस्कृत घेतील त्यांचे हिंदी संस्कृतानभिज्ञ विद्यार्थ्यांच्या हिंदीपेक्षा सरस राहील. सध्याच्या हिंदीत संस्कृत शब्दांचा खूप भरणा आहे आणि ते शब्द मराठीतल्याप्रमाणे ऱ्हस्वदीर्घाच्या बाबतीत विकृत न करता योजण्याची प्रथा आहे. संस्कृतच्या विद्यार्थ्यांना हिंदी सहज लिहिता बोलता येईल आणि ते हिंदी शुद्ध असेल.

येथे सुचविलेल्या योजनेचे अनेक फायदे आहेत. त्यांपैकी काही पुढे दिले आहेत :

(१) संस्कृतच्या अभ्यासाने विद्यार्थ्यांचे मराठी सुधारेल. मराठी संस्कृतोद्भव असल्याने तिला संस्कृतच्या अभ्यासाची जोड दिल्यास ती शुद्ध व संपन्न होईल हे शिक्षणमंत्र्यांनीही मान्य केले आहे. त्यांचे एतद्विषयक उद्गार मागे दिले आहेत. सध्या काही मराठीच्या शिक्षकांनाही ' विशद ' आणि ' विषद ' यातील भेद 'षष्ट्यब्दी'सारख्या शब्दांत शेवटचा इकार ह्रस्व किंवा दीर्घ लिहावा, ' रुक्मिणी ' किंवा ' ऋक्मिणी ' हे शुद्ध रूप याचा संशय पडतो. संस्कृताच्या अध्ययनाने त्यांना त्यांची उत्तरे मिळतील.

(२) संस्कृत विषय सायन्स आणि टेक्नालॉजीच्या विद्यार्थ्यांना फार उपयुक्त होईल. कारण त्या विषयांतील पारिभाषिक संज्ञा संस्कृतावरच आधारित असतील. त्यांचा बरोबर अर्थ त्यांना कळेल आणि ते संज्ञा बरोबर योजू शकतील.

(३) सायन्सच्या विद्यार्थ्यांना संस्कृत घेऊन आपली गुणवत्ता वाढवता येईल. हुशार विद्यार्थ्यांना संस्कृत विषय गणिताप्रमाणेच मार्क मिळविण्यास फार उपयुक्त होतो. त्याच्या उत्तरात निश्चितपणा असतो. म्हणून परीक्षकांच्या मतभिन्नतेला अवकाश नसतो.

सध्या महाराष्ट्रीय विद्यार्थी अखिल भारतीय स्पर्धांत मागे पडतात. त्यांनी संस्कृत विषय घेऊन त्याचा चांगला अभ्यास केल्यास त्यांची गुणवत्ता सुधारेल.

(४) या योजनेने हिंदू, नवबौद्ध, जैन इत्यादि भिन्न धर्मीय विद्यार्थ्यांना आपापल्या धर्मभाषांचा अभ्यास करता येऊन सर्वत्र समाधान नांदेल.

(५) संस्कृत, पालि, अर्धमागधी या भाषा अखिल भारतात वंद्य व अभ्यसनीय असल्यामुळे सध्याच्या परिस्थितीत अत्यंत आवश्यक असलेले भावनैक्य साध्य होईल.

(६) पू. विनोबाजींना आवश्यक वाटणारी शब्द-साधनिका संस्कृतच्या अध्ययनाशिवाय साध्य होणार नाही.

(७) या योजनेमुळे काही विद्यार्थी तरी उच्च माध्यमिक शाळांत व पुढे महाविद्यालयात संस्कृत घेतील आणि ती भाषा भारतात जिवंत राहील.

श्वेतपत्रिकेत महाराष्ट्र शासनाने संस्कृतला नवीन शिक्षणक्रमात उत्तेजन देण्याचे अभिवचन दिले होते. त्रिभाषासूत्राबाहेर तो विषय वैकल्पिक करून ते पूर्ण होणार नाही. कारण त्याशिवाय तीन भाषा (मराठी, हिंदी व इंग्रजी) अनिवार्यपणे शिकाव्या लागल्यास विद्यार्थ्यांची चौथी भाषा घेण्याकडे सहसा प्रवृत्ति होणार नाही. श्वेतपत्रिकेत संस्कृतच्या उत्तेजनार्थ :

(१) मातृभाषा अधिक संस्कृत आणि (२) हिंदी अधिक संस्कृत, असा जोड पाठ्यक्रम सुचविला होता. पण तो इष्ट नाही. कारण,

१) यांत चार भाषा शिकाव्या लागतील;

२) संस्कृतचा अर्धा विषय म्हणून तीन वर्षे अभ्यास केल्यावर त्या भाषेत पुरेशी प्रगति होत नाही असा आमचा विदर्भात अनुभव आहे.

३) या जोड पाठ्यक्रमाला पुरेसे विद्यार्थी मिळत नाहीत. ही योजना विदर्भात गेली कित्येक वर्षे चालू असून तेथे असा पाठ्यक्रम घेतलेल्या विद्यार्थ्यांची संख्या शेकडा चार पेक्षा जास्त नाही.

काही लोकांना मराठीसारख्या संस्कृतोद्भव भाषा, भाषाशास्त्र, कायदा, धर्म, तत्त्वज्ञान, भारताचा प्राचीन इतिहास, नाणकशास्त्र, पुराविद्या, उत्खननशास्त्र, समाजशास्त्र, नृतत्त्वशास्त्र इत्यादिकांच्या उच्चस्तरीय अध्ययनास व संशोधनास संस्कृतचे ज्ञान आवश्यक असते हे मान्य आहे. पण त्याकरिता या विषयांच्या पदव्युत्तर अभ्यासक्रमात संस्कृतचे अध्ययन अनिवार्य करावे असे ते सुचवितात (नवभारत, ऑगष्ट १९७० च्या अंकातील श्री. ना. बा. मराठे यांचा लेख पाहा.) पण ते व्यवहार्य नाही. तहान लागली असता विहीर खोदण्यासारखा हा प्रकार होईल. आम्ही नागपूर विद्यापीठाच्या प्राचीन भारतीय इतिहासाच्या पदव्युत्तर अभ्यासक्रमात सोप्या संस्कृतचा एक पेपर ठेवला होता. पण आमचा अनुभव असा आहे की ज्यांनी पूर्वी कधीही संस्कृत घेतले नव्हते ते त्याचे प्राथमिक स्तराचेही ज्ञान मिळविण्यास नाखूष असत. शेवटी आम्हास तो पेपर एम्. ए. च्या अभ्यासक्रमातून गाळावा लागला. तेव्हा संस्कृतचे प्राथमिक ज्ञान माध्यमिक शाळातच विद्यार्थ्यांनी मिळविले पाहिजे. त्याकरिता आम्ही येथे सुचविल्याप्रमाणे वर्ग ८ ते १० मध्ये हिंदीला विकल्प म्हणून संस्कृतला त्रिभाषासूत्रात स्थान देणे हाच एकमात्र उपाय आहे. त्यामुळे काही विद्यार्थी तरी संस्कृत घेतील आणि वरील विषयांच्या पदव्युत्तर अभ्यासक्रमास योग्य होतील.

हा विषय संपविण्यापूर्वी आम्ही सुचविलेल्या योजनेवर एका संभाव्य आक्षेपाचा विचार केला पाहिजे.

शासनाने सुचविलेली संस्कृतरहित त्रिभाषा योजना अत्यंत पवित्र मानून तीत यत्किंचित्‌ही फरक करण्यास काही लोक प्रतिकूल असतात. त्यांना सांगावयाचे की शासनानेच आपली त्रिभाषा योजना काही परिस्थितीत डावलली आहे.

शासकीय निवेदनातील (पृ. १४) बिगरमराठी माध्यमाच्या माध्यमिक शाळांच्या ८ ते १० वर्गाकरिता मान्य केलेली पुढील त्रिभाषा योजना पाहा—

(ब) बिगर मराठी माध्यमाच्या शाळा—

(१) मातृभाषा (२) मराठी (३) हिंदी किंवा इंग्रजी.

या शाळात इंग्रजी घेणाऱ्यांना हिंदीचे ज्ञान मुळीच होणार नाही. तेव्हा हिंदी हा त्रिभाषासूत्रात सर्व विद्यार्थ्यांकरिता अनिवार्य विषय होत नाही. याच्या उलट आमच्या योजनेत हिंदीचे तीन वर्षे अध्ययन अनिवार्य केले आहे. नंतरही ज्यांना तो विषय घ्यावयाचा असेल त्यांना तसे करण्यास मुभा आहे. संस्कृतविषय कोठेही अनिवार्य केला नाही, वर्ग ८ ते १० मध्ये ज्याना ती भाषा घ्यावयाची असेल त्यांना ती घेता येईल इतकेच.

गेल्या २५–३० वर्षात संस्कृत शिक्षणाची महाराष्ट्रात फारच आबाळ झाली आहे. सध्या विदर्भ व मराठवाडा विभागात सुमारे शेकडा चार टक्के विद्यार्थी एस्. एस्. सी. परीक्षेला संस्कृत घेतात. पश्चिम महाराष्ट्रात ती संख्या ४० टक्क्यापर्यंत आहे याचे कारण विद्यार्थ्यांना अनेक विषयामधून दोन विषय घ्यावयाचे असतात. तेव्हा हुशार विद्यार्थी त्यामध्ये संस्कृतची निवड करतात. नवीन अभ्यासक्रमात तीन भाषा, इतिहास (बहुधा भूगोलही), विज्ञान व गणित हे विषय अनिवार्य असतील असे शासकीय 'निवेदना'वरून कळते.

तिचा सर्व विद्यार्थ्यांकडून सक्तीने सहा वर्षे (वर्ग ५ ते १० पर्यंत) अभ्यास करवण्याची मुळीच जरूरी नाही. वर्ग ८ ते १० या तीन वर्षांचा काल जास्त उपयुक्ततेने घालविता येईल.

याचा अर्थ असा नाही की वर्ग ८ ते १० मध्ये हिंदी विषय शिकविला जाऊ नये. ज्यांना ती भाषा पुढे शिकून तीत प्रावीण्य मिळवावयाचे असेल त्यांनी ती जरूर पुढे शिकावी. फक्त यापुढे तिचे अध्ययन अनिवार्य असू नये. तिच्या ऐवजी ज्यांना संस्कृत, पालि, प्राकृत, जर्मन, फ्रेंच, रशियन इत्यादि भाषा घ्यावयाच्या असतील त्यांना फक्त मुभा असावी.

काही लोकांचा संस्कृत अनिवार्य करण्यास प्रखर विरोध असतो. तो आम्ही समजू शकतो. आम्ही ते अनिवार्य करीत नाही. आमच्या योजनेत वर्ग ८ ते १० मध्ये त्रिभाषायोजना पुढीलप्रमाणे कल्पिली आहे–

(अ) मराठी माध्यमाच्या शाळा–

(१) मराठी, (२) इंग्रजी, (३) हिंदी किंवा संस्कृत.

(ब) बिगर मराठी माध्यमांच्या शाळा–

(१) मातृभाषा, (२) मराठी (३) इंग्रजी किंवा हिंदी किंवा संस्कृत.

वरील योजनेत संस्कृतबद्दल पालि, अर्धमागधी, वगैरे भाषा घेता येतील. पुष्कळ नवबौद्धांना पालि-भाषा आणि जैन विद्यार्थ्यांना अर्धमागधी शिकण्याची इच्छा असते. त्यांचीही सोय या योजनेत होईल.

या योजनेत हिंदी या लिंक भाषेला वगळलेले नाही. तिचा आवश्यक तेवढा अभ्यास अनिवार्य केला आहे. नंतर तिच्या ऐवजी संस्कृतादि अभिजात (Classical) भाषा घेण्याची सोय ठेवली आहे. जे विद्यार्थी ८ ते १० या वर्गामध्ये संस्कृत घेतील त्यांचे हिंदी संस्कृतानभिज्ञ विद्यार्थ्यांच्या हिंदीपेक्षा सरस राहील. सध्याच्या हिंदीत संस्कृत शब्दांचा खूप भरणा आहे आणि ते शब्द मराठीतल्याप्रमाणे ऱ्हस्वदीर्घाच्या बाबतीत विकृत न करता योजण्याची प्रथा आहे. संस्कृतच्या विद्यार्थ्यांना हिंदी सहज लिहिता बोलता येईल आणि ते हिंदी शुद्ध असेल.

येथे सुचविलेल्या योजनेचे अनेक फायदे आहेत. त्यापैकी काही पुढे दिले आहेत :

(१) संस्कृतच्या अभ्यासाने विद्यार्थ्यांचे मराठी सुधारेल. मराठी संस्कृतोद्भव असल्याने तिला संस्कृतच्या अभ्यासाची जोड दिल्यास ती शुद्ध व संपन्न होईल हे शिक्षणमंत्र्यांनीही मान्य केले आहे. त्यांचे एतद्विषयक उद्गार मागे दिले आहेत. सध्या काही मराठीच्या शिक्षकांनाही ‘ विशद ’ आणि ‘ विषद ’ यातील भेद ‘षष्ट्यब्दी’सारख्या शब्दांत शेवटचा इकार ह्रस्व किंवा दीर्घ लिहावा, ‘ रुक्मिणी ’ किंवा ‘ ऋक्मिणी ’ हे शुद्ध रूप याचा संशय पडतो. संस्कृताच्या अध्ययनाने त्यांना त्यांची उत्तरे मिळतील.

(२) संस्कृत विषय सायन्स आणि टेक्नालॉजीच्या विद्यार्थ्यांना फार उपयुक्त होईल. कारण त्या विषयांतील पारिभाषिक संज्ञा संस्कृतावरच आधारित असतील. त्यांचा बरोबर अर्थ त्यांना कळेल आणि ते संज्ञा बरोबर योजू शकतील.

(३) सायन्सच्या विद्यार्थ्यांना संस्कृत घेऊन आपली गुणवत्ता वाढवता येईल. हुशार विद्यार्थ्यांना संस्कृत विषय गणिताप्रमाणेच मार्क मिळविण्यास फार उपयुक्त होतो. त्याच्या उत्तरात निश्चितपणा असतो. म्हणून परीक्षकांच्या मतभिन्नतेला अवकाश नसतो.

सध्या महाराष्ट्रीय विद्यार्थी अखिल भारतीय स्पर्धात मागे पडतात. त्यांनी संस्कृत विषय घेऊन त्याचा चांगला अभ्यास केल्यास त्यांची गुणवत्ता सुधारेल.

(४) या योजनेने हिंदू, नवबौद्ध, जैन इत्यादि भिन्न धर्मीय विद्यार्थ्यांना आपापल्या धर्मभाषांचा अभ्यास करता येऊन सर्वत्र समाधान नांदेल.

(५) संस्कृत, पालि, अर्धमागधी या भाषा अखिल भारतात वंद्य व अभ्यसनीय असल्यामुळे सध्याच्या परिस्थितीत अत्यंत आवश्यक असलेले भावनैक्य साध्य होईल.

(६) पू. विनोबाजींना आवश्यक वाटणारी शब्द-साधनिका संस्कृतच्या अध्ययनाशिवाय साध्य होणार नाही.

(७) या योजनेमुळे काही विद्यार्थी तरी उच्च माध्यमिक शाळांत व पुढे महाविद्यालयात संस्कृत घेतील आणि ती भाषा भारतात जिवंत राहील.

श्वेतपत्रिकेत महाराष्ट्र शासनाने संस्कृतला नवीन शिक्षणक्रमात उत्तेजन देण्याचे अभिवचन दिले होते. त्रिभाषासूत्राबाहेर तो विषय वैकल्पिक करून ते पूर्ण होणार नाही. कारण त्याशिवाय तीन भाषा (मराठी, हिंदी व इंग्रजी) अनिवार्यपणे शिकाव्या लागल्यास विद्यार्थ्यांची चौथी भाषा घेण्याकडे सहसा प्रवृत्ति होणार नाही. श्वेतपत्रिकेत संस्कृतच्या उत्तेजनार्थ :

(१) मातृभाषा अधिक संस्कृत आणि (२) हिंदी अधिक संस्कृत, असा जोड पाठ्यक्रम सुचविला होता. पण तो इष्ट नाही. कारण,

१) यांत चार भाषा शिकाव्या लागतील;

२) संस्कृतचा अर्धा विषय म्हणून तीन वर्षे अभ्यास केल्यावर त्या भाषेत पुरेशी प्रगति होत नाही असा आमचा विदर्भात अनुभव आहे.

३) या जोड पाठ्यक्रमाला पुरेसे विद्यार्थी मिळत नाहीत. ही योजना विदर्भात गेली कित्येक वर्षे चालू असून तेथे असा पाठ्यक्रम घेतलेल्या विद्यार्थ्यांची संख्या शेकडा चार पेक्षा जास्त नाही.

काही लोकांना मराठीसारख्या संस्कृतोद्भव भाषा, भाषाशास्त्र, कायदा, धर्म, तत्त्वज्ञान, भारताचा प्राचीन इतिहास, नाणकशास्त्र, पुराविद्या, उत्खननशास्त्र, समाजशास्त्र, नृतत्त्वशास्त्र इत्यादिकांच्या उच्चस्तरीय अध्ययनास व संशोधनास संस्कृतचे ज्ञान आवश्यक असते हे मान्य आहे. पण त्याकरिता या विषयांच्या पदव्युत्तर अभ्यासक्रमात संस्कृतचे अध्ययन अनिवार्य करावे असे ते सुचवितात (नवभारत, ऑगष्ट १९७० च्या अंकातील श्री. ना. बा. मराठे यांचा लेख पाहा.) पण ते व्यवहार्य नाही. तहान लागली असता विहीर खोदण्यासारखा हा प्रकार होईल. आम्ही नागपूर विद्यापीठाच्या प्राचीन भारतीय इतिहासाच्या पदव्युत्तर अभ्यासक्रमात सोप्या संस्कृतचा एक पेपर ठेवला होता. पण आमचा अनुभव असा आहे की ज्यांनी पूर्वी कधीही संस्कृत घेतले नव्हते ते त्याचे प्राथमिक स्तराचेही ज्ञान मिळविण्यास नाखूष असत. शेवटी आम्हास तो पेपर एम्. ए. च्या अभ्यासक्रमातून गाळावा लागला. तेव्हा संस्कृतचे प्राथमिक ज्ञान माध्यमिक शाळातच विद्यार्थ्यांनी मिळविले पाहिजे. त्याकरिता आम्ही येथे सुचविल्याप्रमाणे वर्ग ८ ते १० मध्ये हिंदीला विकल्प म्हणून संस्कृतला त्रिभाषासूत्रात स्थान देणे हाच एकमात्र उपाय आहे. त्यामुळे काही विद्यार्थी तरी संस्कृत घेतील आणि वरील विषयांच्या पदव्युत्तर अभ्यासक्रमास योग्य होतील.

हा विषय संपविण्यापूर्वी आम्ही सुचविलेल्या योजनेवर एका संभाव्य आक्षेपाचा विचार केला पाहिजे.

शासनाने सुचविलेली संस्कृतरहित त्रिभाषा योजना अत्यंत पवित्र मानून तीत यत्किंचित्ही फरक करण्यास काही लोक प्रतिकूल असतात. त्यांना सांगावयाचे की शासनानेच आपली त्रिभाषा योजना काही परिस्थितीत डावलली आहे.

शासकीय निवेदनातील (पृ. १४) बिगरमराठी माध्यमाच्या माध्यमिक शाळांच्या ८ ते १० वर्गाकरिता मान्य केलेली पुढील त्रिभाषा योजना पाहा—

(ब) बिगर मराठी माध्यमाच्या शाळा—

(१) मातृभाषा (२) मराठी (३) हिंदी किंवा इंग्रजी.

या शाळात इंग्रजी घेणाऱ्यांना हिंदीचे ज्ञान मुळीच होणार नाही. तेव्हा हिंदी हा त्रिभाषासूत्रात सर्व विद्यार्थ्यांकरिता अनिवार्य विषय होत नाही. याच्या उलट आमच्या योजनेत हिंदीचे तीन वर्षे अध्ययन अनिवार्य केले आहे. नंतरही ज्यांना तो विषय घ्यावयाचा असेल त्यांना तसे करण्यास मुभा आहे. संस्कृतविषय कोठेही अनिवार्य केला नाही, वर्ग ८ ते १० मध्ये ज्याना ती भाषा घ्यावयाची असेल त्यांना ती घेता येईल इतकेच.

गेल्या २५–३० वर्षांत संस्कृत शिक्षणाची महाराष्ट्रात फारच आबाळ झाली आहे. सध्या विदर्भ व मराठवाडा विभागात सुमारे शेकडा चार टक्के विद्यार्थी एस्. एस्. सी. परीक्षेला संस्कृत घेतात. पश्चिम महाराष्ट्रात ती संख्या ४० टक्क्यापर्यंत आहे याचे कारण विद्यार्थ्यांना अनेक विषयामधून दोन विषय घ्यावयाचे असतात. तेव्हा हुशार विद्यार्थी त्यामध्ये संस्कृतची निवड करतात. नवीन अभ्यासक्रमात तीन भाषा, इतिहास (बहुधा भूगोलही), विज्ञान व गणित हे विषय अनिवार्य असतील असे शासकीय 'निवेदना'वरून कळते.

याशिवाय एखादा विषय ऐच्छिक राहील असे वाटते. अनेक वैकल्पिक विषयांमध्ये संस्कृतचा अंतर्भाव करून त्यापैकी एक निवडावयाचा असल्यास फारच थोडे विद्यार्थी संस्कृत घेतील आणि विदर्भ-मराठवाड्यातील संस्कृतशिक्षणाची दुरवस्था पश्चिम महाराष्ट्रातही दिसू लागेल. ' शासनाचे संस्कृतविषयक धोरण बदलेले नाही तर येत्या पाच-पंचवीस वर्षांतच संस्कृत विद्या नामशेष होईल ' अशी भीति भारतरत्न डॉ. पां. वा. काणे यांनी व्यक्त केली आहे. त्या आगामी अनिष्ट परिस्थितीची पूर्व चिन्हे विदर्भात आताच दिसू लागली आहेत. अनेक शाळांतून संस्कृतला विद्यार्थ्यांच्या अभावी गचांडी मिळाली आहे. नागपूर विद्यापीठाला जोडलेल्या ८–१० महाविद्यालयातच संस्कृतचे अध्ययन होते. अमरावतीच्या श्री शिवाजी शिक्षण संस्थेसारख्या मातबर संस्थेनेही अमरावती व नागपूर येथील आपल्या आर्ट्स् कॉलेजामध्ये संस्कृत बंद करून संस्कृतच्या प्राध्यापकांना काढून टाकले आहे. नवीन महाविद्यालये तर आपल्या अभ्यासक्रमात संस्कृतचा अंतर्भावच करीत नाहीत. यावरून भावी परिस्थितीची कल्पना येईल.

संस्कृत विद्येची दुर्दशा काही थोड्या घनपाठी वैदिकांना राज्यपुरस्कार देऊन किंवा काही नामांकित विद्वानांना वर्षासने देऊन थांबणार नाही. तिच्या प्रसाराकरिता उच्च माध्यमिक शाळांच्या त्रिभाषा-योजनेत संस्कृतचा अंतर्भाव करूनच ही समस्या सुटेल. संस्कृत विषय अनिवार्य न करताही ती कशी सोडवावी याचे दिग्दर्शन येथे केले. त्याचा महाराष्ट्र शिक्षणमंडळाने व मंत्रिमंडळाने विचार करावा अशी विनंती आहे.

डॉ. रा. भा. पाटणकर

कांटची सौंदर्यविषयक उपपत्ती : १०

(कांटचा विराटतेविषयीचा विचार– ३)

शक्तिरूपी विराटता

(The Dynamically Sublime)

आतापर्यंत कांटने प्रचंड आकाराच्या गोष्टींतील विराटतेचा विचार केला. यापुढे तो शक्तिरूपी विराटतेची चर्चा करणार आहे.

२८. सुरुवातीलाच कांटने बल (might) व शक्ती (power) यांच्यात एक भेद केला आहे. जी शक्ती मोठ्या अडथळ्यांना जुमानत नाही तिला बल म्हणतात. हे अडथळे जर स्वतः शक्तिमान असतील तर त्यांच्यावर मात करणाऱ्या शक्तीला वर्चस्व, प्रभुत्व (dominion) म्हणतात. [म्हणजे शक्तिमान गोष्टींवर मात करणारी शक्ती वर्चस्व, प्रभुत्व प्रस्थापित करणारी शक्ती असते असे कांटला म्हणायचे आहे. तो येथे शक्तीच्या तीन स्वरूपांविषयी बोलत आहे. अनेक गोष्टींमध्ये काही ना काही तरी शक्ती असते. पण पुष्कळ वेळा ती फार क्षीण असते. ती अडथळे ओलांडू शकत नाही. काही गोष्टींमध्ये असलेली शक्ती मात्र अडथळे ओलांडू शकते. काही वेळा ही शक्ती प्रचंड असते; ती कोणतेही अडथळे ओलांडू शकते. हे अडथळे जितके मोठे तितकी त्यांच्यावर मात करणारी शक्ती मोठी. रामाचे मोठेपण प्रचंड बलशाली रावणाचा पराजय करण्यात आहे. जेव्हा शक्ती इतक्या प्रमाणात बलशाली होते तेव्हा ती वर्चस्व गाजवू शकते. कांटने शक्ती, बल, वर्चस्व यांच्यात जो फरक केला आहे तो संख्यात्मकच (quantitative of degree) आहे. म्हणून आपल्या विवेचनात आपण might चा पर्याय म्हणून (प्रचंड) 'शक्ती' हा शब्दप्रयोग करायला हरकत नाही.] विराटतेविषयीचे विधान ज्ञानविधान नसून संवेदनांवर आधारलेले विधान आहे असे कांटने सांगितलेच आहे. असे विधान करताना निसर्ग कसा दिसतो याकडेच आपले लक्ष असते. निसर्गातील एखाद्या गोष्टीत शक्तिरूपी विराटता आहे असे जेव्हा आपण म्हणतो तेव्हा त्या गोष्टीत प्रचंड शक्ती आहे असे जरी आपल्याला म्हणायचे असले तरी ती शक्ती मानवावर वर्चस्व गाजवते असे आपण म्हणत नसतो. ती शक्ती प्रचंड आहे हे खरे; पण मानवात असलेल्या आत्मशक्तीच्या मानाने ती कमीच आहे असा कांटचा अभिप्राय आहे. (*Might* is a power which is superior to great hindrances. It is termed *dominion* if it is also superior to the resistance of that which itself possesses might. Nature considered in an aesthetic judgment as might that has no dominion over us, is *dynamically sublime.*)

जी गोष्ट विराट आहे असे आपण मानतो ती भीतिदायक (source of fear) असायला हवी. प्रत्येक भीतिदायक गोष्ट विराट असते असे मात्र नाही. जेव्हा आपल्यासमोर असलेले अडथळे मोठे व शक्तिमान असतात तेव्हाच त्या अडथळ्यांवर मात करणारी आपली शक्ती प्रचंड आहे हे जाणवते. प्रतिकार जितका मोठा तितकी प्रतिकारावर मात करणारी शक्ती मोठी. आपण दुष्टतेचा प्रतिकार करण्याचा प्रयत्न करीत असतो; आणि जेव्हा दुष्टतेपुढे आपला प्रतिकार दुबळा ठरतो तेव्हा ती दुष्टता भीतिदायक ठरते. (Now that which we strive to resist is an evil, and, if we do not find our powers commensurate to the task, an object of fear.) येथे 'दुष्टता' (evil) या शब्दाला नैतिक किंवा धार्मिक अर्थ नसावा असे

वाटते. एखादी गोष्ट प्रचंड शक्तिमान आहे, ती आपला पूर्ण विध्वंस करू शकते ही जाणीव येथे महत्त्वाची आहे. ती गोष्ट आपल्याला तापदायक वाटते हे खरे; पण ती खरोखरच दुष्ट असायला हवी असे नाही. पुढे कांट असे म्हणतो की निसर्गात शक्तिरूपी विराटता आहे याचा साक्षात्कार व्हायचा असेल तर निसर्ग भीतिदायक वाटला पाहिजे.

जी गोष्ट भीतिदायक वाटते तिच्यामुळे आपण भयभीत होऊच असे नाही. एखाद्या प्रचंड शक्ती-विषयी विचार करीत असता तिला आपण विरोध केल्यास आपला कसा निःपात होईल याची आपण नुसती कल्पना करू शकतो. अशी कल्पना केल्यास ती शक्ती किती भीतिदायक आहे हे आपल्याला कळते. पण प्रत्यक्षात आपण त्या शक्तीला विरोध करतो असे नाही. म्हणून ही शक्ती भीतिदायक असली तरी तिच्यापासून आपल्याला धोका नसतो. (कारण प्रत्यक्षात आपण तिला विरोध करीत नसतो). व म्हणून तिच्यामुळे आपण स्वतः भयभीत होत नाही. कांट यासाठी सत्प्रवृत्त माणसाचे उदाहरण देतो. अशा माणसाला ईश्वर भीतिदायक वाटतो. कारण ईश्वरी आज्ञेच्या विरोधी वर्तन केल्यास आपला कसा निःपात होईल याची तो कल्पना करू शकतो; पण असे वर्तन तो स्वतः करीत नसल्याने त्याला ईश्वराची भीती वाटत नाही (But we may look upon an object as *fearful*, and yet not be afraid *of* it, if, that is, our estimate takes the form our simply *picturing to ourselves* the case of our wishing to offer some resistance to it, and recognising that all such resistance would be quite futile. So the righteous man fears God without being afraid of Him, because he regards the case of his wishing to resist God and His commandments as one which need cause *him* no anxiety. But in every such case, regarded by him as not intrinsically impossible, he cognises Him as One to be feared.) वासना आणि इच्छा जागृत झाल्या की माणूस सौंदर्यग्रहण जसे करू शकत नाही, तसेच भीती जागृत झाल्यावर माणूस विराट-तेचे दर्शनही घेऊ शकत नाही. भीतिदायक गोष्टी-पासून तो जीव घेऊन पळतो. तिच्या तडाख्यातून सुटल्याचा आनंद त्याला होतो. आणि पुन्हा त्या गोष्टीच्या वाट्याला न जाण्याचा निश्चयही तो करतो. अशा गोष्टींचा आपण होऊन शोध घेणे तर दूरच राहिले. कांटचा अभिप्राय असा की विराटतेचे दर्शन म्हणजे केवळ भयप्रद गोष्टींमुळे येणारा भीतीचा अनुभव नव्हे. (हे लिहीत असताना एडमंड बर्क या प्रसिद्ध इंग्रजी लेखकाने विराटतेवर जे विचार मांडले होते ते कांटच्या मनात असावेत असे वाटते. बर्कच्या विचारांवर कांटने जे आक्षेप घेतले त्यांची चर्चा पुढे येणारच आहे.)

प्रचंड डोंगर, आकाशात जमलेले आवाज करणारे व विजेचा लखलखाट करणारे प्रचंड ढग, प्रचंड विध्वंसक शक्ती असलेला ज्वालामुखी, सर्वनाश करीत जाणारे वादळ, खवळलेला समुद्र, मोठ्या नदीने कड्यावरून उडी घेतल्याने निर्माण झालेला प्रचंड धबधबा इत्यादि पाहिल्याबरोबर असे जाणवते की या सर्वांच्या मानाने आपली शक्ती किती क्षुद्र आहे.त्यांचा आपण प्रतिकार कसा करू शकणार ? परंतु जर आपल्याला या भीतिदायक गोष्टींपासून भय नाही असे लक्षात आले तर याच गोष्टींचे आपल्याला आकर्षण वाटू लागेल. या गोष्टींना आपण विराट म्हणतो कारण त्यांच्या दर्शनाने आपल्या आत्मिक शक्ती सामान्य पातळी सोडून वर जातात वा आपल्याला अशा एका निराळ्या शक्तीची जाणीव होते की जिच्यामुळे आपण सर्वशक्तिमान वाटणाऱ्या निसर्गाशी झुंज देण्याइतके शूर होतो. (... they raise the forces of the soul above the height of vulger common place, and discover within us a power of resistance of quite another kind, which gives us courage to be able to measure ourselves against the seeming omnipotence of nature)

यावर मला असे वाटते की या गोष्टी भीतिदायक आहेत इतकेच नव्हे तर आपल्या केवळ ऐंद्रियतेचा विचार केल्यास त्यांचे आपल्याला भयही वाटते. परंतु दुसऱ्या एका दृष्टिकोनातून पाहता त्यांची भीतिदायकता जाते असे नाही; पण त्यांचे आपल्याला भय वाटेनासे होते. हा दृष्टिकोण म्हणजे आपल्यातील अतींद्रियतेचा दृष्टिकोन होय. मानवाला अतींद्रिय व ऐंद्रिय अशा दोन्ही बाजू असल्यामुळे विराटतेचा अनुभव भीतिदायक गोष्टीचा अनुभव असतो हे निश्चित; परंतु त्याचबरोबर हेही खरे की आपल्यातील अतींद्रियतेमुळे या भीतीने आपले मन झाकाळले जात नाही. ज्या अनुभवात भीतिदायक गोष्टीचे अवलोकन नाही तो विराटतेचा अनुभव होत नाही. पण विराटतेचा अनुभव म्हणजे केव्ळ भीतीचाही अनुभव नव्हे. एखादी गोष्ट भीतिदायक असते म्हणजे तरी काय ? तिच्यात असे काही गुणविशेष असतात की ज्यांच्यामुळे सामान्यत: सर्वांना भीती वाटते. तशी भीती आपल्यालाही वाटणे स्वाभाविक आहे. माझ्या समजुतीप्रमाणे कांटला विराट गोष्टींची नुसती भीतिदायकता अभिप्रेत नसून त्यांच्या दर्शनामुळे निर्माण होणारी भीतीही अभिप्रेत असावी. ही भीती वाटते म्हणूनच तिच्यातून बाहेर पडण्याच्या अनुभवाला महत्त्व आहे. काही माणसे अशी असतात की त्यांना कशाचीच भीती वाटत नाही. त्यांना शक्तिरूपी विराटतेचा अनुभव येईल असे वाटत नाही. ज्यांना भीती वाटलेली नाही त्यांना त्या भीतीच्या पलीकडे जाण्याचा प्रश्नच येणार नाही. अशा लोकांना विराटतादर्शनातला thrill समजणार नाही. म्हणून मला असे वाटते की या अनुभवात अतींद्रिय शक्तीचा उदय जरी अभिप्रेत असला तरी नुसता हा उदय होऊन उपयोगाचे नाही. या अनुभवाची सुरुवात ऐंद्रियतेतून होते; व ऐंद्रियतेच्या पातळीवर वाटलेली भीती– निदान तिची आठवण– आपण वरच्या पातळीवर गेल्यावरही काही अंशाने का होईना आपल्या मनात राहतेच. या भीतीने आपले मन झाकाळले जरी गेले नाही तरी ते पूर्णपणे भीतिमुक्त असते असे होत नाही. आपण केवळ अतींद्रियतेच्या पातळीवर जगणारे प्राणी असतो तर गोष्ट वेगळी होती.

कांट पुढे म्हणतो की ज्याला (आपल्या शारीरिक शक्तीने) विरोध करता येणार नाही असे निसर्गाचे प्रचंड बल पाहिले की आपल्या शारीरिक दुबळेपणाचा प्रत्यय येतो. परंतु त्याचबरोबर आपण निसर्गापेक्षा वेगळे आहोत, एका अर्थाने आपण निसर्गाला वरचढ आहोत याचाही प्रत्यय येतो. एका दृष्टिकोनातून (म्हणजे ऐंद्रियतेच्या दृष्टिकोनातून) पाहिले तर निसर्गाच्या प्रचंड बलामुळे आपण भुईसपाट होऊ असे वाटते; दुसऱ्या (म्हणजे अतींद्रियतेच्या) दृष्टिकोनातून पाहिले तर आपण निसर्गाबरोबर सामना देऊ शकू असे वाटते. निसर्गाच्या बलाची आपल्याला भीती का वाटते ? आपला जीव मालमत्ता, प्रकृती, जीवन इत्यादिकांमध्ये गुंतलेला असतो म्हणून ! परंतु आपल्यात अतींद्रियतेचा उदय झाला आणि आपण सर्वोच्च (नैतिक) मूल्यांबद्दल विचार करू लागलो की मालमत्ता वगैरे गोष्टी कस्पटासमान वाटू लागतात. असे झाले की निसर्गाच्या शक्तीची आपणाला भीती वाटण्याचे कारणच उरत नाही. जेव्हा आपण निसर्गातील गोष्टींना विराट म्हणतो तेव्हा खरे म्हणजे आपल्याला आपल्याच मनाची विराटता जाणवत असते.

कांटने भीतिदायकता व प्रत्यक्ष भीती वाटणे यात फरक केला आहे हे आपण वर पाहिलेच आहे. विराटतादर्शनात इतकेच अभिप्रेत असते की विराट शक्तीला विरोध केल्यास आपण कोलमडून पडू, आपल्याला भीती वाटेल, ही जाणीव असायला हवी. प्रत्यक्षात आपण असा विरोध करीत नसल्याने आपल्याला जरी ही भीती वाटली नाही तरी चालेल. (यावर मी असे सुचविले होते की या अनुभवात भीती अभिप्रेत आहे; पण त्याचबरोबर भीतीच्यावर जाणेही अभिप्रेत आहे.) जर आपण भीतीच्या पलीकडे जात असलो तर आपल्याला आपल्या सुखरूपतेची जाणीव यायला हवी. ही जाणीव आली तर आपल्याला विराटतेचा अनुभव येईल का ? आपली अतींद्रियता जागृत झाली

की ऐंद्रिय गोष्टींची व त्यांच्यावर येणाऱ्या संकटांची मातबरी वाटेनाशी होते. मग भीती कशाची वाटणार? पण आपण सुखरूप आहोत ही जाणीव झाली तर आपल्या मनाचे विलक्षण प्रचोदन करणारा (soul stirring) विराटतादर्शनातील आनंद आपल्याला कसा मिळणार? जेथे संकट खरे नाही तेथे अतींद्रियतेच्या उदयामुळे आपल्या मनाची विराटता जाणवणेही खरे नाही. (This estimation of ourselves loses nothing by the fact that we must see ourselves safe in order to feal this soul-stirring delight–a fact from which it might be plausibly argued that, as there is no seriousness in the danger, so there is just as little seriousness in the sublimity of our faculty of soul.) यावर कांटचे म्हणणे असे की विराटतेच्या दर्शनात अभिप्रेत असलेला आनंद आपल्या मनात अतींद्रिय शक्ती आहे व तिच्यायोगे आपण ऐंद्रिय संकटांच्या पलीकडे जाऊ शकतो या जाणिवेमुळे होतो. या शक्तीची वाढ करण्याचे. कार्य आपल्यावर सोपविलेले आहे. तिची वाढ करणे हे आपले कर्तव्यच आहे. (For here the delight only concerns the *province* of our faculty disclosed in such a case, so far as this faculty has its root in our nature; notwithstanding that its development and exercise is left to ourselves and remains an obligation.)

संकटांवर मात करण्याची मानवात शक्ती आहे याचा जेथे जेथे प्रत्यय येतो तेथे तेथे वरील तत्त्वाचा आपण अंगिकार केला आहे असे लक्षात येते. सैनिकाच्या शौर्याबद्दल आपल्याला जो आदर वाटतो तो या तत्त्वामुळेच. अर्थात शौर्याबरोबर इतरही गुण असावे लागतात; आणि हे गुण शांतीच्या काळात महत्त्वाचे ठरतील असे असावे लागतात; उदा. मनाची कोमलता (gentleness) कांटच्या मते क्रूर पाशवी शौर्य पाहून आपल्याला आनंद होणार नाही. सुसंस्कृत माणसाचे शौर्य पाहून मात्र विराटतादर्शनात अभिप्रेत असलेला आनंद होतो. (रानटी माणसाची गोष्ट अगदीच वेगळी असणार. तो शौर्याबरोबर सुसंस्कृततेची अपेक्षा करणार नाही.) या संदर्भात कांटने युद्धाची जी महती सांगितली आहे ती लक्षात घेण्यासारखी आहे. विशिष्ट नीतिनियमांची बंधने पाळून केलेल्या युद्धात विराटता असते. उलट दीर्घ काल टिकलेल्या शांतीमुळे व्यापारी वृत्ती, स्वार्थपरायणता, भित्रेपणा इत्यादि दुर्गुण निर्माण होतात आणि राष्ट्राच्या अस्मितेवर वाईट परिणाम होतात असे तो म्हणतो.

जेव्हा आपण एखादे वादळ, किंवा एखादा धरणीकंप पाहतो तेव्हा आपण पुष्कळ वेळा असे मानतो की त्यांत देवाचा कोप जसा दिसतो तशी त्याची विराटताही दिसते. वर केलेल्या विवेचनाप्रमाणे विराटतादर्शनात आपल्या आत्मिक शक्ती निसर्गाच्या प्रचंड शक्तींपेक्षा मोठ्या आहेत अशी जाणीव अभिप्रेत असते. मग वादळात ईश्वरी विराटता दिसते असे मानले तर ईश्वरी शक्तीपेक्षा मानवी आत्मशक्ती मोठी आहे असे मानावे लागेल. पण हे तर चूक आहे. कारण ईश्वरी शक्तीपुढे मानवी शक्तीचा काय पाड लागणार? जेथे ईश्वरी शक्तीचा साक्षात्कार होतो तेथे अगदी लीन भाव धारण करावे हेच बरोबर आहे असे वाटते. देवाची प्रार्थना करताना किंवा देवळात गेलो असताना हाच लीन भाव योग्य मानला जातो. यावर कांटचे म्हणणे असे की ईश्वराच्या विराटतेपुढे आपण दीन, लीन झालेच पाहिजे असे नाही. ज्याने दुष्कृत्ये केलेली आहेत, सर्वशक्तिमान व न्यायी ईश्वराची आज्ञा मोडलेली आहे अशाच माणसाच्या मनात वरील भावना निर्माण होईल. पण अशा मनःस्थितीतल्या माणसाला ईश्वराची विराटता जाणवणारच नाही. कारण त्याच्यात विराटतादर्शनासाठी हवी असलेली स्थिर व मुक्त अशी चिंतनवृत्ती नसते. अशी वृत्ती निर्माण होणे केव्हा शक्य आहे? जेव्हा आपण सत्प्रवृत्त आहोत. अशी जाणीव माणसाला असते, ईश्वर आपला स्वीकार करून आपले म्हणेल असे वाटत असते तेव्हाच! निसर्गातील प्रचंड शक्तीमध्ये ईश्वरी विराटतेचे दर्शन होण्यासाठी माणसाला

अशी जाणीव झाली पाहिजे की आपल्यातही संवादी अशी प्रवृत्तींची विराटता आहे, आपल्या प्रवृत्ती ईश्वरी इच्छाशक्तीशी संवादी अशा आहेत. अशी जाणीव असली की वादळ वगैरे ईश्वरी कोपाचे आविष्कार आहेत असे आपण मानत नाही. खरी धार्मिक भावना म्हणजे ईश्वराविषयी वाटणारी नुसती भीती नव्हे. धर्म व ईश्वराविषयीच्या भ्रामक कल्पना (superstition) यांच्यात मूलभूत भेद आहे. या भ्रामक कल्पनांच्या आहारी गेलेल्या माणसाला ईश्वराविषयी नुसती भीती वाटते, आदर वाटत नाही. यातून दीनवाणेपणाने ईश्वरापुढे पदर पसरणे, त्याची अफाट स्तुती करणे इत्यादी गोष्टीच निघतात. खऱ्या धार्मिक भावनेतून असा दीन लाचारभाव निर्माण होत नाही. कारण ईश्वरी आज्ञा व आपल्या प्रवृत्ती यांच्यात संवाद आहे व ईश्वर परका व नुसता भीतिदायक नाही अशी भावना खऱ्या धर्मात अभिप्रेत असते.

यावरून कांटने असा निष्कर्ष काढला आहे की विराटता निसर्गात नसून आपल्यात असते. आपण आपल्या बाहेरच्या व आपल्या मनातल्या निसर्गापेक्षा श्रेष्ठ आहोत या भावनेवर ही विराटता अवलंबून आहे. ज्या गोष्टींच्या दर्शनामुळे आपल्यातील विराटतेची जाणीव निर्माण होते त्या गोष्टींना आपण विराट म्हणतो ते केवळ उपचार म्हणूनच. निसर्गाकडे पाहताना आपल्याला आपल्यातील ईश्वरी अंशाची जाणीव होते. त्या अंशाची विराटता जाणवते. या जाणिवेत ईश्वराविषयीचा (आणि आपल्यातल्या ईश्वरी अंशाविषयीचा) आदर अंतर्भूत असतो. निसर्गातील प्रचंड शक्तीकडे पाहिल्यावर (ही ईश्वरी शक्तीच आहे असे जाणवल्यामुळे) जसा हा आदर निर्माण होतो तसा (किंवा खरे म्हणजे त्यापेक्षा जास्त) आदर या निसर्गशक्तीच्या दर्शनामुळे निर्माण होणाऱ्या भीतीच्या वर जाण्याची अंतःशक्ती मानवात आहे, ही अंतःशक्ती निसर्गशक्तीपेक्षा श्रेष्ठ आहे, या जाणिवेमुळे निर्माण होतो. [Sublimity therefore, does not reside in any of the things of nature, but only in our own mind, in so for as we may become conscious of our superiority over nature within, and thus also over nature without us (as exerting influence upon us). Everything that provokes this feeling in us, including the *might* of nature which challenges our strength, is then, though improperly, called sublime, and it is only under presupposition of this idea within us, and in relation to it, that we are capable of attaining to the idea of the sublimity of that Being which inspires deep respect in us, not by the mere display of its might in nature, but more by the faculty which is planted in us of estimating that might without fear, and of regarding our estate as exalted above it].

२९. सौंदर्यविधान हे नुसते आपल्या व्यक्तिगत आवडीनिवडीबद्दलचे विधान नसते. ते जरी संवेदनांवर आधारलेले विधान असले तरी ते सर्वमान्यतेचा (universal validity) दावा करते. निसर्गातील सुंदर गोष्टींविषयी केलेली विधाने इतरांना मान्य होतात हे आपल्या अनुभवासही येते. विराटतेविषयीचे विधानही सर्वमान्यतेचा दावा करते. परंतु हे विधान सर्वांना मान्य होते असा अनुभव मात्र येत नाही. याचे कारण असे की विराटतादर्शनाची क्षमता आपले मन सुसंस्कृत असण्यावर अवलंबून असते. त्यासाठी सौंदर्यदृष्टी संस्कारित असण्याची जरूरी असते इतकेच नव्हे तर या दर्शनाच्या मुळाशी असलेल्या ज्ञानशक्तीही संस्कारित असण्याची जरूरी असते. (But in respect of our Judgment upon the sublime in nature we cannot so easily vouch for ready acceptance by others. For a far higher degree

of culture, not merely of the aesthetic judgment, but also of the faculties of cognition which lie at its basis, seems to be requisite to enable us to lay down a judgment upon this high distinction of natural objects.) वरील विवेचनामुळे एक गैरसमज निर्माण होण्याची शक्यता आहे. त्याचे निराकरण करणे जरूर आहे. कांटच्या म्हणण्याप्रमाणे सौंदर्यविधान सर्वमान्यतेचा दावा करते. ही सर्वमान्यता अनुभवजन्य नव्हे. म्हणजे ते विधान किती लोकांना मान्य आहे यावर ते सर्वमान्य आहे की नाही हे अवलंबून नाही. ज्ञानविधान जसे सर्वमान्य असते तसे सौंदर्यविधानही सर्वमान्य असते. 'समोरचे फूल तांबडे आहे' या विधानाबद्दल जेव्हा आपण सर्वमान्यतेचा दावा करतो तेव्हा किती लोकांना हे विधान मान्य आहे हे आपण विचारत नाही, ते विधान सर्वांना मान्य असायलाच हवे असे आपल्याला म्हणायचे असते. सौंदर्यविधानाबद्दलही आपली हीच भूमिका असते. म्हणूनच 'क्ष मला सुंदर वाटते' हे विधान तर्कदृष्ट्या चमत्कारिक ठरते. पण 'क्ष मला आवडते' किंवा 'क्ष सुखद आहे' ही विधाने निराळ्या जातीची विधाने आहेत. यापैकी पहिले विधान ते विधान करणाऱ्याबद्दलच माहिती देते. दुसरे विधान सर्वमान्यतेचा दावा करू शकत नाही. कारण जे एकास सुखद वाटेल ते दुसऱ्यासही सुखद वाटेल असे नाही. आता असे होऊ शकेल की एखादी गोष्ट सर्वांना सुखद वाटते. उदा. सर्व मराठी लोकांना थालीपीठ सुखद वाटते. या विधानाची सर्वमान्यता अनुभवजन्य आहे. सौंदर्यविधानाची सर्वमान्यता अशी अनुभवजन्य नसते. सुखदतेबद्दलचे अनुभवजन्य विधान करताना ते किती जणांना मान्य होईल याचा आपल्याला विचार करावा लागतो. सौंदर्यविधान करताना हा विचार अप्रस्तुत ठरतो. कारण त्या विधानाची तार्किकीय जातच अशी आहे की ते सर्वांना मान्य व्हायलाच पाहिजे अशी आपली धारणा असते. पण अशा विधानाबद्दल दुसऱ्या एका दृष्टिकोनातून विचार करता येतो. एखादे सौंदर्यविधान प्रत्यक्षात किती जणांना मान्य होते असा प्रश्न आपण विचारू शकतो. आणि याचे उत्तर अनुभवावरच अवलंबून असते. कांटचे म्हणणे असे की सौंदर्यविधानाबद्दल बोलताना आपण सर्वमान्यतेचा केवळ दावा करतो असे नसून ते सर्वमान्य असते असा आपला अनुभवही असतो. विराटतेविषयीचे विधानही सर्वमान्यतेचा दावा करते. पण विराटताविषयक विधानांना अनुभवजन्य सर्वमान्यता लाभतेच असे नाही. म्हणजे सौंदर्यानुभव हा कोणासही प्राप्त होईल असा अनुभव असतो. उलट विराटतेचा अनुभव हा सर्वांनाच मिळेल असा अनुभव नसतो. त्यासाठी मनाची विशिष्ट तयारी लागते. ती तयारी सर्वांजवळ असतेच असे नाही. विराटतेचा अनुभव हा जर केवळ भीतीचा अनुभव असता तर असें झाले नसते. पण अतींद्रिय आत्मशक्तीच्या उदयामुळे आपण मानव म्हणून निसर्गातील भीतिदायक गोष्टींपेक्षा मोठे आहोत असे जाणवणे हे विराटतेच्या अनुभवात अभिप्रेत असते. आणि ही जाण येणे आपल्या तयारीवर अवलंबून आहे. प्रत्येक मानवाला तो मानव असल्याने हा अनुभव येईल हे निश्चित; पण त्यासाठी तयारी मात्र हवी. मन संस्कारित व प्रगल्भ असायला हवे. केवल बुद्धीकडून मिळालेल्या संकल्पनांशी आपला परिचय झालेला असला पाहिजे; नैतिक संकल्पनांच्या साहाय्याने आपण आपल्या जीवनाला वळण लावलेले असले पाहिजे; धार्मिक भावनेचा आपल्यात उदय झालेला असला पाहिजे; म्हणजे आपण खऱ्या अर्थाने मानव म्हणून जगत असलो तरच विराटतेचा आपल्याला अनुभव येईल. ही तयारी प्रत्येक मानवाच्या मानव म्हणून आवाक्यात असते; परंतु प्रत्येकाने ती मिळविलेली असतेच असे नाही. कांट म्हणतो, The proper mental mood for a feeling of the sublime postulates the mind's susceptibility for ideas, since it is precisely in the failure of nature to attain to these–and consequently only under presupposition of this presupposition of this susceptibility and of the straining of the imagination to use

nature as a schema for ideas—that there is something forbidding to sensibility, but which, for all that, has an attraction for us, arising from the fact of its being a dominion which reason exercises over sensibility with a view to extending it to the requirements of its own realm (the practical) and letting it look beyond itself into the infinate, which for it is an abyss. In fact, without the development of moral ideas, that which, thanks to preparatory culture, we call sublime, merely strikes the untutored man as terrifying.

यावरून कदाचित असे वाटेल की विराटतेच्या अनुभवाची क्षमता केवळ संस्कृतिजन्य आहे आणि मानवाच्या मूलभूत स्वभावात तिची मुळे नाहीतच. हा समज खोडून काढण्यासाठी कांट म्हणतो, But the fact that culture is requisite for the judgment upon the sublime in nature (more than for that upon the beautiful) does not involve its being an original product of culture and something introduced in a more or less conventional way into society. Rather is it in human nature that its foundations are laid, and, in fact, in that which, at once with common understanding, we may expect every one to possess and may require of him, namely, a native capacity for the feeling for (practical) ideas, i. e. for moral feeling.

सौंदर्यानुभवात कल्पनाशक्ती व संकल्पनाशक्ती यांच्यात स्वैर मिलाफ घडतो. या शक्तींचा संकल्पनाधिष्ठित मिलाफ सतत घडताना आपण पाहतो. कारण सर्व ज्ञानातच हा मिलाफ अनुस्यूत असतो. तेव्हा संकल्पनाधिष्ठित नसलेला स्वैर मिलाफही आपल्याला सहजसाध्य असतो असे कांटचे म्हणणे आहे. यावरून असे दिसते की जो जो या जगाचा अनुभव घेतो, त्याचे ज्ञान मिळवतो, त्याला त्याला सौंदर्यानुभव सुलभ आहे. पण विराटतेचा अनुभव आपल्या अतींद्रिय, नैतिक शक्तींवर आधारलेला असल्याने तो इतका सुलभ नाही. असे असले तरी या शक्ती सर्व मानवात उपजतच असल्याने विराटतादर्शनाने होणारा आनंद सर्वांना मिळालाच पाहिजे असा असतो. म्हणूनच विराटतेविषयीच्या विधानाला अपरिहार्यता असते असे आपण मानतो. कारण तो ज्या मनःशक्तींवर आणि त्यांच्या प्रक्रियावर आधारलेला असतो त्या सर्व मानवात असल्याच पाहिजेत अशा आहेत.

[But we demand both taste and feeling of every man, and, granted some degree of culture, we give him credit for both. Still, we do so with this difference : that, in the case of the former, since the judgment there refers the imagination merely to the understanding, as the faculty of concepts, we make the requirement as a matter of course, whereas in the case of the latter, since the judgment here refers the imagination to reason, as a faculty of ideas, we do so under a subjective presupposition, (which, however, we believe we are warranted in making) namely, that of the moral feeling in man. And, on this assumption, we attribute necessity to the latter aesthetic judgment also.]

कांटने यानंतर सौंदर्यानुभव व विराटतेचा अनुभव याच्याबद्दल काही विचार मांडले आहेत.

यापैकी काही विचार याच्या आधीच मांडले गेले आहेत किंवा सूचित झाले आहेत. म्हणून या भागाची चर्चा थोडक्यात आटोपल्यास चालेल. कांट विधानांबद्दल बोलताना चार बाजूनी विचार करतो हे आपल्याला माहीत आहेः या चार बाजू म्हणजे Quality, Quantity, Modality व Relation या होत. या भागात कांटने चार प्रकारच्या आनंदाचा विचार केला असून त्यांच्यात वर उल्लेखिलेल्या चार बाजूंपैकी कोणती बाजू प्रमुख आहे हे सांगितले आहे. हे चार प्रकारचे आनंद ज्याच्यामुळे प्राप्त होतात त्यांना आपण ऐंद्रिय -सुखद (the agreeable), सुंदर (the beautiful), विराट (the sublime), केवल शिव (the absolutely good) असे म्हणतो. यापैकी पहिल्यात Quantity प्रमुख असतें; दुसऱ्यात Quality; तिसऱ्यात Relation; व चौथ्यात Modality प्रमुख असतात. ऐंद्रिय -सुखदता एकाच प्रकारची असते (As the motive of desires the *agreeable* is invariably of one and the same kind... ...) म्हणून तिचा मनावर होणारा परिणाम अजमावताना ती किती भरगच्च आहे याचाच विचार प्रामुख्याने करावा लागतो. [Hence in estimating its influence upon the mind the multitude of its charms (simultaneous or successful) is alone relevant, and so only, as it were, the mass of the agreeable sensation, and it is only by its *Quantity*, therefore that this can be made intelligible] ऐंद्रिय-सुखद गोष्टींमुळे आपल्याला सुसंस्कृतता लाभत नाही; त्यांच्यामुळे नुसते मनोरंजन होते (Further it in no way conduces to our culture, but belongs merely to enjoyment.) सुंदर गोष्टींचा विचार करताना त्या गोष्टींच्या गुणाचा विचार आपल्या मनात प्रामुख्याने असतो. हा गुण संकल्पनांच्या भाषेत मांडता येईल असा असतो. अर्थात सौंदर्यानुभवात तो संकल्पनांच्या भाषेत मांडण्यात येत नाही. [The *beautiful*, on of the other, hand, representation of a certain *Quality* of the Object, that permits also of being understood and reduced to concepts, altough in the aesthetic Judgment it is not so reduced,] सौंदर्यानुभवाने आपल्यावर सुसंस्कार होतात कारण सौंदर्यानुभवामुळे आपण या आनंदात असलेल्या हेतुपूर्णतेकडे लक्ष देऊ लागतो. (... and it cultivates, as it instructs us to attend to finality in the feeling of pleasure.) कांटचा वरील विचार समजायला पुष्कळ बिकट आहे. माझ्या समजुतीप्रमाणे कांटला असे म्हणायचे आहेः

सौंदर्य हा गुण नाही. कांटच्या एकूण विवेचनानुसार सौंदर्यविधानात विधेयपदी 'सौंदर्य' हा गुणविशेष नसून आनंददायकत्व असते. तरीसुद्धा दोन गोष्टींमुळे सौंदर्य हा गुण आहे असे मानण्याकडे आपली प्रवृत्ती असतेः (अ) सौंदर्यानुभवात अभिप्रेत असलेला आनंद सर्वांना प्राप्त झालाच पाहिजे असा असतो. म्हणजेच सौंदर्यविधानास ज्ञानविधानाची सार्वत्रिकता व अपरिहार्यता असतात. (आ) सौंदर्यानुभवात जरी संकल्पनांचा वापर झालेला नसतो तरी ज्ञानानुभवात असते त्यासारखे ज्ञानशक्तींमधील सौहार्द येथेही प्रस्थापित झालेले असते. जर संकल्पनांचा वापर झाला असता तर सौंदर्यविधान ज्ञानविधान ठरले असते व सौंदर्य एक गुण ठरले असते. परंतु तसे येथे होत नाही. आणि तरीही ज्ञानानुभव व सौंदर्यानुभव यांच्यांत खूप साम्य आहे हे निश्चित. सौंदर्यानुभवात संकल्पनांचा वापर झालेला नसला तरी कल्पनाशक्ती संकल्पनाशक्तीला सामोरी गेल्याचे जाणवते. आता कोणी यापुढे जाऊन ज्ञानशक्तींच्या स्वैर मिलाफाला निश्चित संकल्पनांच्या साहाय्याने नियमबद्ध करू शकेल. (जसे मर्ढेकरांनी केले.) पण त्यामुळे सौंदर्यानुभवाचे ज्ञानानुभवात परिवर्तन होईल; आणि असे होण्याला कांटचा विरोध आहे.

विराटतेविषयी विचार करताना निसर्गातील ऐंद्रियता अतींद्रियतेच्या दृष्टीने किती पोषक आहे हे आपण अजमावत असतो; या दोहोतील संबंधाबद्दल आपण बोलत असतो. (The *sublime* consists merely in the *relation* exhibited by the estimate of the serviceability of the sensible in the representation of nature for a possible super sensible in the representation of nature for a possible supersensible employment.) जे केवल शिव आहे त्याच्यामुळे एक विशिष्ट भावना निर्माण होते. ती भावना म्हणजे सर्वांना बंधनकारक असलेच पाहिजेत अशा नीतिनियमांकडून आपल्या अंतःशक्तींचे नियमन होते ही जाणीव होय. या नियमांना जी अपरिहार्यता असते ती अनुभवपूर्व संकल्पनांवर आधारलेली असते. पुन्हा हे नियमन होते असा आपला दावा असतो इतकेच नाही तर तसे नियमन झालेच पाहिजे अशी आपणा सर्वांना आज्ञाच असते. पुन्हा याविषयीचे विधान संवेदनेवर आधारलेले नसून बुद्धीवर आधारलेले असते. [The *absolutely good*, estimated subjectively according to the feeling it inspires, (the object of the moral feeling,) as the determinability of the powers of the Subject by means of the representation of an *absolutely necessitating law*, is principally distinguished by the *modality* of a necessity resting upon concepts *a priori*, and involving not a mere claim, but a *command* upon every one to assent, and belongs intrinsically not to the aesthetic, but to the pure intellectual judgment.] शिवत्वाबद्दल बोलायचे तर आपल्याला (नैतिक) स्वातंत्र्याच्या पातळीवरून बोलावे लागते. कारण याच पातळीवर शिवत्व असते. कार्यकारणभावादि नियमांनी पूर्णपणे बांधल्या गेलेल्या निसर्गाच्या पातळीवर राहून चालत नाही. पुन्हा शिवत्वाविषयीचे विधान निश्चित (नैतिक) संकल्पनांवर आधारलेले असते; ज्यांचे नियमन करायचे ते घटक हजर आहेत, पण नियमन करणारा नियम शोधायचा आहे अशी स्थिती नसते. (Further, it is not ascribed to nature but to freedom, and that in a determinant and not a merely reflective judgment.) यानंतर कांट असे म्हणतो की, एका बाजूला नैतिक अनुभव व दुसऱ्या बाजूला सौंदर्य आणि विराटता यांच्याबद्दल आलेला व संवेदनेवर आधारलेला अनुभव यांच्यात साम्य आहे. व म्हणून नैतिक अनुभवाचे व्यंजन सौंदर्य व विराटता यांच्या द्वारे होऊ शकते. नैतिक अनुभवात आपल्याला असे जाणवते की आपल्या संवेदना (व भावना) यांच्याकडून होणाऱ्या विरोधाला न जुमानता नैतिक संकल्पनांच्या द्वारे आपल्या मनाचे नियमन होऊ शकते, या संकल्पना संवेदनादिकांपेक्षा श्रेष्ठ आहेत हे प्रस्थापित होऊ शकते, आपल्या मनात नैतिक भावनेचा उदय होतो. या अनुभवात व संवेदनेवर आधारलेल्या सौंदर्य व विराटता यांच्या अनुभवात साम्य आहे. अर्थात या दोन अनुभवात निश्चित संकल्पना नसतात हे खरे. पण या दोन अनुभवात ज्या मनःशक्ती भाग घेतात त्यांचे परस्परसंबंध नैतिक अनुभवातील त्यांच्यात निर्माण होणाऱ्या परस्परसंबंधांसारखे असतात इतके तरी निश्चित म्हणता येईल. असे असल्यामुळे मानवी मनाचे (नैतिक) संकल्पनांच्या द्वारा जे नियमन होते त्याचा विराटतेच्या, आणि सौंदर्याच्याही, रूपाने आविष्कार साधता येतो. जर सौंदर्य व विराटता यांच्यामुळे मिळणारा आनंद साध्या सुखसंवेदनेच्या जातीचा असता तर हा आविष्कार अशक्यच ठरला असता. सौंदर्य व विराटता यांच्या दर्शनात ऐंद्रियता आपल्यातल्या ज्ञानशक्तींना व अतींद्रिय शक्तीला सामोरी आल्याचे जाणवते हे आपण याच्या आधी पाहिलेच आहे. विशेषतः विराटतेच्या दर्शनात ऐंद्रियतेपेक्षा अतींद्रियता वरचढ आहे, निसर्गापेक्षा आपल्यातली नैतिक नियमनाची शक्ती जास्त वरच्या दर्जाची आहे याची जाणीवही अनुस्यूत असते. आणि म्हणून विराटतेच्या रूपाने नैतिक शक्तीचा

आविष्कार होऊ शकतो. पुन्हा असा आविष्कार होताना नैतिक शक्तीचे मूळचे निर्भेळ स्वरूप बदलत नाही. (But the *determinability of the subject* by means of this idea, and, what is more, that of a subject which can be sensible, in the way of a *modification of its state*, to *hindrances* on the part of sensibility, while, at the same time, it can by surmounting them feel superiority over them– a determinability, in other words, as moral feeling– is still so allied to aesthetic judgment and its *formal conditions* as to be capabe of being pressed into the service of the aesthetic representation of the conformity to law of action from duty, i. e. of the representation of this as sublime, or even as beautiful, without forfeiting its purity– an impossible result were one to make it naturally bound up with the feeling of the agreeable.)

यानंतर कांटने सौंदर्य व विराटता यांच्यातील भेद थोडक्यात स्पष्ट केला आहे. ज्याच्या नुसत्या दर्शनाने आनंद होतो. ते सुंदर असते. कांटचा रोख असा की सौंदर्यापासून मिळणारा आनंद संवेदनासुखापेक्षा वेगळा असतो. संवेदनासुख प्राप्त व्हायचे असेल तर ते जिच्यापासून मिळायचे ती गोष्ट अस्तित्वात असायला हवी. म्हणजे ती संकल्पना शक्तीने निर्माण केलेल्या संकल्पनांच्या चौकटीत बसायला हवी, ती ज्ञेय, ऐंद्रिय जगातली गोष्ट असायला हवी. पण सौंदर्यानुभवात संकल्पनांना स्थानच नसल्याने सुंदर गोष्टींकडे ती वर निर्देशिलेल्या जगाचा एक घटक आहे अशा दृष्टीने आपण पाहत नाही. म्हणजे सुंदर गोष्टीला स्थल, काल, कोटी इत्यादीच्या व्यूहापासून आपण अलग करतो. माणसाने संन्यास घेतला की तो या जगात जरी वावरला तरी त्याची नाती गोती तुटलेली असतात; तो या जगात असला तरी या जगाचा नसतो. तसेच सुंदर गोष्टीच्या बाबतीतही घडते. ती या जगात असली तरी या जगाशी तिचे काहीही नाते नसते. तिच्या बरोबर लौकिक व्यवहार करता येत नाहीत. म्हणून तिच्यापासून संवेदनासुखाची अपेक्षा करता येत नाही. कारण ज्या गोष्टीला लौकिक अर्थाने अस्तित्वच नाही तिच्यापासून संवेदनासुखाची अपेक्षा तरी कशी करायची ? सौंदर्यानंद सुंदर गोष्टीच्या लौकिक जगातील अस्तित्वावर अवलंबून नसतो. आणि तो अशा अर्थाने अस्तित्वनिरपेक्ष असल्याने संवेदनासुखनिरपेक्षही असतो. कोणत्याही लौकिक ऐंद्रिय इच्छा अपेक्षांची पूर्ती त्यात अनुस्यूत नसते. येथे आपण ऐंद्रिय जगात वावरत असलो तरी ऐंद्रियतेपासून मुक्त झालेले असतो [The *beautiful* is what pleases in the mere estimate formed of it (consequently not by intervention of any feeling of sense in accordance with a concept of the understanding). From this it follows at once that it must please apart from all interest.] सौंदर्यानुभवात ऐंद्रियतेबद्दलची अलिप्तता अभिप्रेत असते. विराटतेच्या अनुभवात याच्या वरची पायरी गाठलेली असते. येथे ऐंद्रियतेच्या इच्छाअपेक्षांच्या आपण पलीकडे गेलेलो असतो; त्यांचा हिरमोड करून, त्यांच्या विरोधाला न जुमानता आपण अतींद्रियतेकडे गेलेले असतो. (The *sublime* is what pleases immediately by reason of its opposition to the interest of sense) लौकिक जीवनातील आपला दृष्टिकोन ऐंद्रिय, ऐहिक, आशा, इच्छा, आकांक्षा याचा असतो. सृष्टीतल्या गोष्टींकडे आपण उपभोगाच्या दृष्टीने पाहतो. उपभोग घेतल्याशिवाय संवेदनासुख मिळत नाही सृष्टीतील गोष्टींवर आपण प्रेम करतो कारण त्या उपभोग्य असतात. सौंदर्यानुभवातही आपण सुंदर गोष्टींवर प्रेम करतो.

पण येथे आपली दृष्टी उपभोगाची, आसक्तीची नसते. कारण सुंदर गोष्टीच्या प्रत्यक्ष अस्तित्वाबद्दल आपण उदासीन असल्याने त्या आपल्या दृष्टीने उपभोग्य असूच शकत नाहीत. निसर्गावर अस्तित्व-निरपेक्ष व म्हणून उपभोगशून्य प्रेम करायला आपण जे शिकतो ते सौंदर्यानुभवामुळेच. आणि ऐंद्रियतेला विरोध करणाऱ्या एखाद्या गोष्टीबद्दल आदर वाटणे विराटतादर्शनामुळे शक्य होते. [The beautiful prepares us to love something, even nature, apart from any interest: the sublime to esteem something highly even in opposition to our (sensible) interest.]

अतींद्रियतेच्या दृष्टिकोनातून विराटतेविषयी असे म्हणता येईल की :– निसर्गातील विराट गोष्ट अशी असते की तिच्या दर्शनाने मन ऐंद्रिय निसर्गाच्या कक्षा जास्तीत जास्त रुंदावते, आपल्या ग्रहणशक्ती-पलीकडे ताणते, व असा कक्षा रुंदावलेला निसर्ग म्हणजे जणू काही अतींद्रियतेच्या संकल्पनांचा आविष्कार आहे असे मानते. [It is an object (of nature) the *representation of which determines the mind to regard the elevation of nature beyond our reach as equivalent to presentation of ideas.*] खरे पाहिले असता अतींद्रियतेच्या संकल्पनांचा ऐंद्रिय आविष्कार होऊच शकत नाही. उदा० विश्वसमष्टीच्या संकल्पनेचा आविष्कार करायला दृश्य निसर्ग असमर्थ ठरतो, हा असा प्रयत्न करताना आपली ऐंद्रिय कल्पनाशक्ती थिटी पडते. परंतु विराटतादर्शनाच्या वेळी ही संकल्पना आपल्या आवाक्यात आणण्याचा कल्पनाशक्ती आटोकाट प्रयत्न करते. व या कार्यात जरी तिला अपयश आले तरी तिने असा प्रयत्न करावा व तिला असे अपयश यावे यातच (अतींद्रियतेच्या दृष्टीने पाहता) एक प्रकारची हेतुपूर्णता आहे. निसर्गात अतींद्रियतेच्या संकल्पनांचा आविष्कार झाल्याचे, निसर्ग एक समष्टी असल्याचे, ज्ञान जरी आपल्याला झाले नाही तरी आपल्यापुरता आपण तसा विचार मात्र करू शकतो. आणि ही शक्यता विराटतादर्शनानेच निर्माण होते. कारण याच दर्शनात संख्यात्मक किंवा शक्तिरूपी प्रचंडतेमुळे आपल्या कल्पनाशक्तीवर पराकोटीचा ताण पडतो. हे सर्व आपल्या नैतिक शक्तीच्या दृष्टीने उपकारकच असते. [But this idea of the super-sensible, which no doubt we cannot further determine— so that we cannot *cognize* nature as its presentation, but only *think* it as such— is awakened in us by an object the aesthetic estimating of which strains the imagination to its utmost, whether in respect of its extension (mathematical), or of its might over the mind (dynamical). For it is founded upon the feeling of a sphere of the mind which altogether exceeds the realm of nature (i. e. upon the moral feeling), with regard to which the representation of the object is estimated as subjectively final.]

सौंदर्य व विराटता यांचे मनावर संस्कार होतात हे खरे. पण हे संस्कार सारखे नसतात. सौंदर्यानुभवात आपण निसर्गाकडे अलिप्तपणे पाहतो व आपल्याला आनंद होतो. हा अनुभव ऐंद्रियतेच्या अरुंद चाकोरीतून मन मुक्त झाल्याचा अनुभव आहे; यात मनाची कक्षा विस्तारल्याची जाणीव आहे. परंतु असे असले तरी हा अनुभव क्रीडेचा आहे. उलट विराटतादर्शनात अतींद्रियतेकडून ऐंद्रियतेवर विजय मिळवल्याची जाणीव अभिप्रेत आहे; नैतिक अनुभव हा आपल्या ऐंद्रियतेचे नीति-नियमांच्या द्वारा नियमन झाल्याचा अनुभव असतो. विराटतेच्या दर्शनात आपली ऐंद्रिय कल्पनाशक्ती आपल्या अतींद्रिय शक्तीला पोषक अशी कामगिरी करून नैतिक अनुभवासारखा अनुभव प्राप्त करून देते.

(And though, like that feeling [= feeling for the sublime] the immediate pleasure in the beautiful in nature presupposes and cultivates a certain *liberality* of thought, i. e. makes our delight independent of any mere enjoyment of sense, still it represents freedom rather as in *play* then as exercising a law-ordained *function*, which is the genuine characteristic of human morality, where reason has to impose its dominion upon sensibility. There is, however, this qualification, that in the aesthetic judgment upon the sublime this dominion is represented as exercised as through the imagination itself as an instrument of reason.)

विराटतेचा अनुभव नैतिक अनुभवासारखा असला तरी ते अनुभव एक नव्हेत. कारण विराटतेचा अनुभव संवेदनेवर आधारलेला असतो; त्यात निश्चित (हेतूंच्या) संकल्पनांना स्थान नसते. म्हणून ज्यात निश्चित हेतूंचे अस्तित्व अभिप्रेत असते अशा गोष्टींचा निर्देश सौंदर्य व विराटता यांची उदाहरणे म्हणून करता येत नाही. आंतरराष्ट्रीय दळणवळणाचा मार्ग म्हणून समुद्राचा विचार केला तर विराटतेचा अनुभव येणार नाही. हा अनुभव पाहिजे असेल तर समुद्र **दिसतो** कसा याकडेच लक्ष द्यावे लागेल. मानवी देहातील अवयवात हेतुनिष्ठ हेतुपूर्णता असते. पण या हेतूंचा विचार मनात बाळगल्यास सौंदर्याचा किंवा विराटतेचा अनुभव येणार नाही. हा अनुभव हेतुशून्य हेतुपूर्णतेच्या प्रत्ययावर अवलंबून आहे. येथे कल्पनाशक्ती **आपण होऊन** आपल्या मनातील श्रेष्ठ शक्तींना सामोरी जात असल्याचे जाणवते. जर निश्चित हेतूंच्या संकल्पनांचा शिरकाव झाला तर कल्पनाशक्तीची ही उत्स्फूर्तता, हे स्वातंत्र्य नाहीसे होतील. नियमरहित नियमिततेच्या ऐवजी नियमावर आधारलेली नियमितता निर्माण होईल. आणि असे होऊन चालायचे नाही.

आपण काहीवेळा 'नैतिक सौंदर्य', 'नैतिक विराटता' असे शब्दप्रयोग करतो. पण कांटच्या मते हे शब्दप्रयोग बरोबर नाहीत. सौंदर्य व विराटता यांचे अनुभव संवेदनेवर आधारलेले आहेत. जे आपल्याला **दिसते** त्याबद्दलच सौंदर्यविधान व विराटताविधान करता येतात. जर आपल्यात ऐंद्रियता अजिबात नसती, जर आपण केवळ बुद्धिरूप असतो तर सौंदर्य व विराटता यांचा आपल्याला अनुभवच आला नसता. नैतिकता केवळ बुद्धिगम्य असल्याने तिला ऐंद्रिय बाजू नाही. आणि म्हणून ती आपल्या **डोळयांना दिसणार** नाही. यामुळेच 'नैतिक सौंदर्य' वगैरे शब्दप्रयोग बरोबर नाहीत. [Hence to speak of intellectual beauty or sublimity is to use expressions which, in the *first* place, are not quite correct. For these are aesthetic modes of representation which would be entirely foreign to us were we merely pure intelligences (or if we even put ourselves in thought in the position of such.)]

आता अशी कल्पना करू की सौंदर्य व विराटता यांच्यापासून बौद्धिक (नैतिक) आनंद प्राप्त होतो. आता प्रश्न असा की हा आनंद व सौंदर्यादिकांच्या संदर्भात प्रस्तुत असलेला आनंद यांच्यात सांगड कशी घालणार? सौंदर्यानंद (अस्तित्व) निरपेक्ष असतो हे आपल्याला माहीतच आहे. सुंदर गोष्ट आपल्या इच्छाआकांक्षांचा विषय होऊ शकत नाही कारण तिच्या प्रत्यक्ष अस्तित्वाबद्दल आपण उदासीन असतो. ज्या प्रमाणात नैतिक आनंद वरील अर्थाने निरपेक्ष असेल तितक्या प्रमाणात त्याच्यात व सौंदर्यानंदात सामंजस्य निर्माण होणे शक्य आहे. परंतु यात अडचण आहे. कारण सौंदर्य व विराटता

यांना नैतिक आनंदाचे विषय मानले तर त्यांचे कार्य त्यांच्या प्रत्यक्ष अस्तित्वामध्ये आपल्या मनात रस उत्पन्न करणे हे ठरेल. सौंदर्य व विराटता यांचा पाया ऐंद्रिय विश्वात असल्यामुळे हे रस उत्पन्न करण्याचे कार्य ऐंद्रिय पातळीवर करावे लागेल. म्हणजे या व्यवहारात संवेदनासुखाला स्थान द्यावे लागेल. पण असे झाले की नैतिक अनुभवात विकल्प निर्माण होईल. (*Secondly*, although both, as objects of an intellectual (moral) delight, one compatible with aesthetic delight to the extent of not *resting* upon any interest, still on the other hand, there is a difficulty in the way of their alliance with such delight, since their function is to *produce* an intrest and on the assumption that the presentation has to accord with delight in aesthetic estimate, this interest could only be effected by means of an interest of sense combined with it in the presentation. But in this way the intellectual finality would be violated and rendered impure.) कांटने मांडलेली अडचण दुहेरी आहे. सौंदर्यानुभव व नैतिक अनुभव यांच्यात सामंजस्य उत्पन्न व्हायचे असेल तर, किंवा सुंदर गोष्ट नैतिक आनंदाचा विषय व्हायची असेल तर, अनुभवविषयाबद्दलची तटस्थता सोडून द्यावी लागते. (म्हणजे तो अनुभव निर्मळ सौंदर्यानुभव राहत नाही.) ही तटस्थता गेली की नुसता निर्भेळ नैतिक अनुभवच प्राप्त होईल अशी खात्री नाही. कारण संवेदनासुखही निर्माण होण्याचा संभव आहे.

आपल्या मनात अनेक इच्छा आकांक्षा असतात. त्यांच्या अस्तित्वामुळे आपल्या हातून कार्य घडते. या इच्छाआकांक्षांवर नीतिनियम बळजबरीने लादावे लागतात. आपल्या इच्छांना बलप्रयोगाने नियमित करणारा नैतिक नियम हाच नैतिक आनंदाचा विषय असतो. आपले मन अशा रीतीने नियमित झालेले आहे हे ऐंद्रिय पातळीवर जे आपल्याला जाणवते ते त्यामध्ये अनुस्यूत असलेल्या (ऐंद्रिय सुख–विषयाच्या) त्यागामुळे. म्हणजे नैतिकतेमुळे आपल्या मनात दुहेरी भावना निर्माण होते. ऐंद्रियतेच्या पायरीवर दुःख होते; कारण ऐंद्रियतेला विरोध झालेला असतो; तिला आपल्या सुख–विषयांचा त्याग करावा लागतो; त्यांच्यात ती दाखवीत असलेली आस्था मोडून काढावी लागते. पण अतींद्रियतेच्या पातळीवर आनंद होतो; आणि नैतिक गोष्टींमधील आस्था टिकून राहते. (The object of a pure and unconditioned intellectual delight is the moral law in the might which it exerts in us over all *antecedent* motives of the mind. Now, since it is only through sacrifices that this might makes itself known to us aesthetically, ... it follows that the delight, looked at from the aesthetic side (in reference to sensibility) is negative, i. e. opposed to this interest, but from the intellectual side, positive and bound up with an interest.) ऐंद्रियतेच्या पातळीवरून विचार करता नैतिकतेचे व्यंजन विराटतेमधून होते, सौंदर्या-मधून होत नाही असे लक्षात येते. विराटतेचा अनुभव नैतिक अनुभवाच्या पुष्कळ जवळ येतो. कारण त्यात अतींद्रियतेकडून ऐंद्रियतेचा झालेला पराजय अनुस्यूत असतो. आणि नैतिक अनुभवात बरोबर हेच घडताना दिसते. सौंदर्यानुभवाबद्दल असे म्हणता येणार नाही. नैतिकतेचा ऐंद्रिय आविष्कार (म्हणजे विराटता) पाहिल्यावर आपल्या मनात आदर निर्माण होतो, प्रेम नाही. प्रेम निर्माण होते असा दावा केल्यास नैतिकतेबद्दल आपल्याला नैसर्गिक ओढ असते असे दाखवावे लागेल. पण ऐंद्रियतेला नीतिनियमांचे जोखड स्वीकारण्याची नैसर्गिक ओढ नसते. नैतिक बुद्धीचे

ऐंद्रियतेवर जे स्वामित्व असते त्यामुळेच ऐंद्रियता हे जोखड स्वीकारते.

यानंतर कांटने विराटतेच्या संदर्भात काही भावावस्थांचा विचार केला आहे. त्याने भावप्रक्षोभ (affection) व स्थिरविकार (passion) यांच्यात भेद केला आहे. भावप्रक्षोभ हा काही काळ टिकणारी मनोवस्था असते; उलट स्थिरविकारांचा संबंध इच्छांशी, प्रेरणांशक्तीशी (faculty of desire) येतो. कांटने येथे फक्त भावावस्थांचा विचार केला आहे. शिवसंकल्पनेचा भाव प्रक्षोभाशी संयोग झाला की त्याला उत्साह म्हणतात (The idea of the good to which affection is superadded is *enthusiasm*) उत्साहाशिवाय कोणतेही महान कार्य करता येत नाही. म्हणून उत्साहात विराटता आहे असे वाटते. पण क्षोभावस्था आंधळी असते. तिला आपले ईप्सित ठरविता येत नाही; आणि ईप्सित ठरविलेले असले तर ते कसे साध्य करून घ्यायचे याचा मार्गही तिला आखता येत नाही. म्हणून बुद्धीच्या दृष्टीने भावनोद्रेक आनंददायक ठरत नाही. परंतु संवेदनेच्या पातळीवरून विचार केल्यास भावनोद्रेकात विराटता आहे असे दिसते. कारण संवेद्य गोष्टींमुळे कधीही निर्माण होणार नाही असे, अतींद्रियतेच्या संकल्पनांमुळे झालेले, प्रचोदन उत्साहात असते. उत्साहाप्रमाणेच भावनोद्रेक होऊ न देता, अविचल वृत्तीने, (नैतिक) तत्वांनुसार काम करीत राहण्यातही विराटता आहे. खरे म्हणजे उत्साहातल्या विराटतेपेक्षा ही विराटता जास्त वरच्या दर्जाची असते; कारण आंधळ्या भावनेला बाजूला सारून नैतिक तत्वानुसार काम करण्यामुळे नैतिक बुद्धीलाही आनंद प्राप्त होतो. या स्थिरचित्ततेला धीरोदात्तता (nobility) म्हणतात. खरे म्हणजे धीरोदात्तता हा माणसाच्या मनाचा, स्वभावाचा, चारित्र्याचा गुणविशेष आहे. पण तो इमारती, माणसाची चालण्याची ढब, भाषाशैली इत्यादी इतर गोष्टींनाही बहाल केला जातो. अर्थात त्या गोष्टींमुळे आपण नुसते चकित न होता (astonishment) आपल्या मनात कौतुकमिश्रित आदर (admiration) निर्माण झाला पाहिजे.

भावनाक्षोभाच्या दोन जाती कल्पिता येतात. एकात जोम असतो (the strenuous type) दुसऱ्यात मलूलपणा असतो (the languid type). जोम असणारा राग, अतीव नैराश्यातून निर्माण झालेला आवेग (the rage of forlorn hope) इत्यादि भावनांच्या क्षोभात विराटता असते. मलूलपणा आणणाऱ्या भावनाक्षोभात धीरोदात्तता नसते; त्यात ऐंद्रिय पातळीवरचे सौंदर्य असणे शक्य आहे. काही भावना तेज (spirited) असतात; काही भावना मृदु (tender) असतात. मृदु भावनांकडे कल असणे म्हणजे हळवे (sentimental) होणे होय. ज्याचे सांत्वन होऊ शकत नाही अशा दुःखात चूर होणे, कल्पनेने निर्माण केलेल्या दुःखात बुडून जाणे इत्यादी गोष्टी मनाच्या दुबळेपणाचे लक्षण आहेत. असे मन सुंदर असू शकेल; पण त्यात उत्साह, आवेग असणार नाहीत; म्हणजे त्यात विराटताही असणार नाही. भावनिक दुबळेपणा सुंदर असू शकतो असे कांट कधीकधी म्हणताना दिसतो. उदा० तो म्हणतो On the other hand, affection of the Languid Type [which converts the very effort of resistance into an object of displeasure (animus languidus)] has nothing *noble* about it, though it may take its rank as possessing beauty of the sensuous order. परंतु याच परिच्छेदाच्या शेवटी दुबळ्या भावविवशतेत विराटता किंवा सौंदर्य असू शकत नाही असेही तो म्हणतो. माझ्या समजुतीप्रमाणे तो दुबळेपणात सौंदर्य असू शकेल असे जेव्हा म्हणतो तेव्हा त्याच्या मनात खऱ्या अर्थाने सौंदर्य नसावे; तो संवेदनासुखाविषयी किंवा हृद्यतेविषयी बोलत असावा. आणि दुबळ्या, भावविवश कथा, कादंबऱ्या, नाटके इत्यादिकांविषयी जेव्हा असे म्हणतो की ...these have neither lot nor fellowship with what may

be reckoned to belong to beauty, not to speak of sublimity, of mental temperament तेव्हा त्याच्या मनात हृद्यता नसून खऱ्या अर्थाने सौंदर्य असावे.

कांटच्या म्हणण्याप्रमाणे नुसता भावनाक्षोभ विराट नसतो. विराट ठरण्यासाठी भावनाक्षोभातून अशी एक प्रवृत्ती निर्माण झाली पाहिजे की जिने आपल्यातील नैतिक कणखरपणाची जाणीव दृढ होईल. [But even impetuous movements of the mind...no matter what tension of the imagination they may produce, can in no way lay claim to the honour of a *sublime* presentation, if they do not leave behind them a temper of mind which, though it be indirectly, has an influence upon the consciousness of the mind's strength and resoluteness in respect of that which carries with it pure intellectual finality (the supersensible.)] याचा अर्थ असा की विराटतेच्या संदर्भात नुसत्या भावनाक्षोभाला महत्त्व नाही. नैतिकतेला उपकारक ठरेल असा मनाचा कणखरपणा ज्यामुळे वाढेल अशाच भावनाक्षोभाला महत्त्व आहे. विराटतेचा संबंध आपल्या (नैतिक) विचारसरणीशी, नैतिक आचरणाच्या नियमांशी येतो या नियमान्वये आपली बुद्धी व (नैतिक) संकल्पना आपल्यातील ऐंद्रियतेपेक्षा श्रेष्ठ ठरतात. (Thus the sublime in every case have reference to our *way of thinking*, i. e. to maxims directed to giving the intellectual side of our nature and the ideas of reason supremacy over sensibility.)

विराटतेच्या संदर्भात ऐंद्रियतेपेक्षा ऐंद्रिय गोष्टीच्या दर्शनाने होणाऱ्या अतींद्रियतेच्या उदयाला जास्त महत्त्व आहे हे कांटने ठिकठिकाणी सांगितले आहे. केवळ ऐंद्रियतेच्या दृष्टीने विचार करता असे लक्षात येते की विराटता ऐंद्रियतेच्या कक्षा फोडून बाहेर पडते. येथे ऐंद्रियतेच्या अधिक्षेप होतो हे उघड आहे. विराटतेत अभिप्रेत असलेल्या ऐंद्रियताविरोधांचा विराटतेमुळे उत्पन्न होणाऱ्या भावनेवर, अनिष्ट परिणाम होतो किंवा विराटतादर्शनात न्यूनता येते असे समजण्याचे कारण नाही. कारण आपली कल्पनाशक्ती ऐंद्रियतेच्या कक्षेतच काम करते हे जरी खरे असले तरी विराटतादर्शनात ऐंद्रियतेच्या कक्षा मोडून पडल्याचे जाणवते, आणि त्यामुळे ऐंद्रियतेतून आपण मुक्त झालो आहोत असे कल्पनाशक्तीला वाटते. ऐंद्रियतेचे बांध फुटण्यातच विश्वसमष्टीच्या विराटतेची जाणीव सामावलेली आहे. ऐंद्रियतेच्या दृष्टीने नकारात्मक असलेले. ऐंद्रियतेच्या अधिक्षेपावर आधारलेले, विराटतादर्शन आपल्या आत्म्याच्या कक्षा रुंद करते. बरोबर हीच गोष्ट धर्माच्या व नैतिक अनुभवाच्या क्षेत्रातही घडते. धार्मिक संकल्पना व नैतिक संकल्पना अतींद्रिय असतात. त्यांना ऐंद्रिय देह देता येत नाही; या संकल्पनांचा आविष्कार करायला ऐंद्रियता कमीच पडते. त्यांचे खरे स्वरूप जाणायचे म्हणजे त्यांचा अतींद्रिय स्वरूपातच विचार करायला हवा. पण ऐंद्रियता काढून टाकली, किंवा तिचा अधिक्षेप केला म्हणजे धार्मिक व नैतिक भावना नष्ट होणार नाहीत का ? अशी भीती निर्माण होते. परंतु कांटच्या म्हणण्याप्रमाणे ही भीती अनाठायी आहे. जेव्हा ऐंद्रियतेचा पडदा दूर होऊन अतींद्रिय नैतिक संकल्पना ठसठशीतपणे मनासमोर उभ्या राहतील तेव्हा खरे म्हणजे मनाचा आवेग इतका प्रचंड होईल की तो काबूत कसा ठेवायचा हीच चिंता निर्माण होईल. या संकल्पनांची मानवी मनाला आवाहन करण्याची शक्ती कमी पडेल की काय या भीतीने त्यांना ऐंद्रिय प्रतिमांची जोड द्यायला हवी असे कांही लोक व राज्यकर्ते समजतात. पण ही भीती वृथा आहे. उलट अतींद्रियतेला ऐंद्रिय प्रतिमांची जोड दिल्यामुळे आपला तोटाच होतो. आपल्या मनाच्या कक्षा रुंदावण्याची आपल्यातली शक्ती क्षीण किंवा नष्ट होते, (धार्मिक आणि नैतिक क्षेत्रांतील) उत्साह (enthusiasm)

व माथेफिरूपणा (fanaticism) यांच्यात भेद आहे. माथेफिरू माणूस ऐंद्रियतेच्या पलीकडे असणाऱ्या अतींद्रिय गोष्टींचे ऐंद्रिय चित्र निर्माण करू पाहतो. परंतु असे करणे म्हणजे बौद्धिक नियमांनुसार स्वप्ननिर्मिती करणे होय. या दोन्हीही गोष्टी अशक्य कोटीतच जमा होतात. परंतु अतींद्रियतेची ज़ाणीव ऐंद्रियतेच्या अधिक्षेपावर आधारलेली आहे असे मानले की माथेफिरूपणा निर्माण होण्याची शक्यता उरत नाही. [This pure, elevating, merely negative presentation of morality involves, on the other hand, no fear of *fanaticism*, whish is a *delusion* that would *will some Vision* boyond *all the bounds of sensibility*; i. e. would dream according to principles (rational raving), The safeguard is the purely negative character of the presentation.]

या संदर्भात कांटने भ्रम (delirium) व वेड (mania) यांच्यातील भेदाचा जो दाखला दिला आहे तो महत्त्वाचा आहे. याचे कारण असे की कल्पनाशक्ती (imagination) व चमत्कृती (fancy) यांच्यातील भेद स्पष्ट करताना कोलरिजने Biographia Literaria मध्ये बरोबर हाच दाखला दिला आहे. अर्थात या दाखल्याचा जो मूल्यमापनात्मक उपयोग या दोघांनी केलेला आहे त्यात फरक आहे हे विसरून चालायचे नाही. कांटच्या मते उत्साह (enthusiasm) हा भ्रमासारखा असतो व माथेफिरूपणा (fanaticism) वेडासारखा असतो. भ्रम क्षणिक स्खलनासारखा असतो; माथेफिरूपणा ही विकृती आहे. ही विकृती व विराटता यांचे कधी जमूच शकायचे नाही. (उत्साह व विराटता यांच्यात मात्र सामंजस्य असते हे कांटने आधीच सांगितले आहे.) या सर्व तुलनेत वेडापेक्षा भ्रम चालेल अशी कांटची भूमिका आहे. कोलरिजच्या मते भ्रमापेक्षा वेड चांगले असे दिसते. कारण भ्रम आणि चमत्कृती यांच्यामुळे ज्यांच्यात कसलाही संबंध नाही अशा प्रतिमादि घटकांचे वैपुल्य निर्माण होते; पण संघटनातत्वाच्या अभावी या वैपुल्याला मूल्य नसते. उलट वेडात व कल्पनाशक्तीत संघटनातत्व असते. वेडातील संघटनातत्व चुकीचे असते म्हणून वेडातून निर्माण झालेल्या गोष्टीला मूल्य नसते. पण कल्पनाशक्तीने निर्माण केलेल्या गोष्टीला मात्र मूल्य असते.

साधेपणा (simplicity) हा निसर्गातील विराटतेचा गुण आहे. विराटतेत हेतुपूर्णता असते. पण निश्चित केलेला हेतू; तो सिद्ध करण्यासाठी जाणीवपूर्वक वापरलेली साधने इत्यादिकांचा प्रपंच नसतो. कांट याला artless finality म्हणतो. साधेपणा हा नीतीचाही गुणविशेष आहे. नीती आणि विराटता यांच्यातील हे आणखी एक साधर्म्य म्हणता येईल.

विराटतेची संकल्पना ज्यांच्या बाबतीत वापरणे योग्य ठरेल अशा एकदोन गोष्टींची कांटने थोडीशी चर्चा केली आहे. सर्व समाजापासून निवृत्त होण्यात विराटता आहे. ही निवृत्ती संवेदनासुखाबाबतच्या उदासीनतेवर आधारलेली पाहिजे. अतींद्रियतेचा उदय झाल्यावरच अशी विरक्ती येईल. जो माणूस स्वतः विश्रांत आहे; जो समाजापासून मुद्दाम फटकून राहतो असे नाही, पण ज्याचे समाजावाचून अडत नाही अशा माणसाच्या जीवनात विराटता असते. या मानवजातीची भीती किंवा द्वेष (misanthropy) अभिप्रेत नाही. काही सत्प्रवृत्त लोक आपल्या वाढत्या वयाबरोबर मानवसमाजाविषयी उदासीन बनत जातात. त्यांना जगाचा जो दुःखद अनुभव आलेला असतो, त्याचे हे फल असते. हे लोक परोपकारी नसतात असे नाही. पण त्यांना मानवी संबंधात गोडी वाटत नाही हे खरे. मानवाचे अधःपतन त्यांनी बघितलेले असते. ते दर्शन इतके विदारक असते की त्यांच्या मनात मानवजातीविषयी द्वेष किंवा घृणा उत्पन्न होणे स्वाभाविक आहे. पण या भावना उत्पन्न होऊ नयेत म्हणून ते मानवसमाजाशी असलेले संबंधच कमी करतात. दैवी आपत्तींमुळे समाजात ज्या

यातना निर्माण होतात त्यांच्यामुळे ही उदासीनता उत्पन्न होत नाही; तर माणसानेच आपल्या आंधळ्या स्वार्थापायी ज्या यातना निर्माण केलेल्या आहेत त्यामुळे ती उत्पन्न होते. या समाजाविषयीच्या उदासीनतेत, वैराग्यात विराटता असते. ही व्यथा, विषण्णता विराट असते कारण ती नैतिक संकल्पनांवर आधारलेली असते. माणूस अनीतीच्या गोष्टी करतो म्हणून ती उत्पन्न झालेली असते. दैवी आपत्तीमुळे निर्माण होणाऱ्या विषण्णतेपेक्षा मानवी अनैतिकतेमुळे निर्माण होणारी विषण्णता वेगळी आणि मोठी असते. पहिल्या प्रकारच्या विषण्णतेत फार तर सौंदर्य असेल, पण विराटता मात्र नसते.

यानंतर कांटने एडमंड बर्कच्या सौंदर्य व विराटता यांच्याबद्दलच्या विचारांची चर्चा केली आहे. बर्क हा अठराव्या शतकातील एक मोठा ब्रिटिश विचारवंत, व राजकीय पुढारी होता हे सर्वांना माहीतच आहे. त्याने अमेरिकन स्वातंत्र्ययुद्ध, फ्रेंच राज्यक्रांती इत्यादि विषयांवर दिलेली भाषणे व केलेले लेखन हेही पुष्कळांच्या परिचयाचे आहे. याने सौंदर्यशास्त्रावर Philosophical Investigations as to the Origin of our Conceptions of the Beautiful and Sublime (१७७३) या नावाचे पुस्तक लिहिले आहे हे मात्र अनेकांना ठाऊक नसते. या पुस्तकातील सिद्धांताची कांटने येथे थोडक्यात चर्चा केलेली आहे. बर्कची पद्धती कांटच्या पद्धतीपेक्षा भिन्न आहे. कांटची भूमिका तार्किकीय विश्लेषकाची आहे; बर्कची भूमिका वैज्ञानिकाची आहे. बर्कचे म्हणणे असे की विराटतेची जाण आत्मसंरक्षणाची प्रेरणा व भीती यांच्यांवर आधारलेली असते. ही भीती म्हणजे एक प्रकारची वेदना असते. तिच्यामुळे शरीरातील व्यवस्था ढासळत नाही, परंतु शारीरिक प्रचोदन मात्र होते. शरीरांतर्गत नाड्यांमधे ज्या अपायकारक गोष्टी साठलेल्या असतात त्या या प्रचोदनामुळे बाहेर फेकल्या जातात व त्यामुळे आनंद निर्माण होतो. हा आनंद निर्मळ नसतो. त्याला भीतीची एक छटा असते.(Burke, who deserves to be called the foremost author in this method of treatment, deduces, on these lines, 'that the feeling of the sublime is grounded on the impulse of self-preservation and on *fear*, i. e. on a pain, which, since it does not go to the length of disordering the bodily parts; calls forth movements which, as they clear the vessels, whether fine or gross, of a dangerous and troublesome encumbrance, are capable of producing delight; not pleasure but a sort of delightful horror, a sort of tranquillity tinged with terror.') सौंदर्याचा अनुभव म्हणजे शारीरिक विश्रांतीचा अनुभव आहे असे बर्क मानतो. शरीराचे स्नायू, नसा इत्यादिमधील ताण नाहीसा होतो, त्यांच्यांत एक प्रकारची शिथिलता येते. आणि या विश्रांतीत सुख आहे. सौंदर्याची जाण आसक्तिशून्य प्रेमावर आधारलेली आहे. (The beautiful, which he grounds on love (from which, still, he would have desire kept separate), he reduces to 'the relaxing, slackening, and enervating of the fibres of the body, and consequently a softening, a dissolving, a languor, dying, and melting away for pleasure.') हे सिद्ध करण्यासाठी बर्कने अनेक उदाहरणे दिलेली आहेत. यातील काही उदाहरणावरून कल्पनाशक्ती व संकल्पनाशक्ती यांच्यातील सामंजस्याला सौंदर्य व विराटता यांच्या अनुभवात महत्त्वाचे स्थान आहे असे दिसते. पण इतर काही उदाहरणावरून असे दिसते की बर्कच्या मते कल्पनाशक्ती व संवेदनाशक्ती यांच्यातील सामंजस्यामुळेही हे दोन अनुभव प्राप्त होऊ शकतात. असे जर असेल तर सौंदर्यानंद व संवेदनासुख (शारीरिक सुख) यांच्यात फरक राहणार नाही; म्हणजे सौंदर्यानंद हा एक विशिष्ट प्रकारचा आनंद आहे, तो इतर

आनंदापेक्षा वेगळा आहे असे म्हणता येणार नाही. सुंदर व असुंदर या भेदाऐवजी आनंददायक असणे व आनंददायक नसणे हा भेद महत्त्वाचा ठरेल. आपल्याला येणाऱ्या प्रत्येक अनुभवाला आनंदाची किंवा त्याविरोधी भावनेची छटा असते व ती आपल्या शारीरिक स्थितीवर अवलंबून असते. जर या आनंदाबद्दल विचार करायचा असेल तर हृद्यता (charm) व भावना (emotion) यांच्यावर भर द्यावा लागेल. याचा अर्थ असा की सौंदर्य व संवेदनासुख यांच्यात फरकच नाही असे मानावे लागेल.

पण असे मानले तर सौंदर्यविधानाबद्दलचा सर्वमान्यतेचा दावा सोडून द्यावा लागेल. 'क्ष सुंदर आहे' हे विधान करताना आपण असा दावा करतो की हे विधान आपल्याप्रमाणे इतर सर्व मानवांच्या दृष्टीने खरे असलेच पाहिजे. पण सौंदर्यविधान जर केवळ संवेदनासुखाबद्दलचे विधान असेल तर हा दावा करता येणार नाही. आता असा दावा आपण करतो हे खरे आहे. (कारण त्याशिवाय सौंदर्यविधानाविषयी वाद शक्य होणार नाही; आणि वाद होतात ही वस्तुस्थिती आहे.) वर उल्लेखिलेली सर्वमान्यता अनुभवजन्य नाही. क्ष सर्वांना आवडते म्हणून ते मला आवडलेच पाहिजे असे जर कोणी सांगितले तर ते पटणार नाही. क्षने माझ्या शारीरिक स्थितीवर काय परिणाम होतो हे मला पाहू द्या; मग ती मला सुखद वाटते की नाही हे मी सांगेन असेच आपण म्हणू. कारण सुखदतेच्या बाबतीत व्यक्तीने व्यक्ती म्हणून केलेला निर्णयच खरा मानावा लागतो. सौंदर्यविधानाच्या वतीने आपण सर्वमान्यतेचा दावा करतो, आणि ही सर्वमान्यता अनुभवजन्य नाही हे आपण मानतो. त्या अर्थी ही सर्वमान्यता अनुभवपूर्व (a priori) अशा एखाद्या तत्वावर आधारलेली असली पाहिजे असा निष्कर्ष निघणे अपरिहार्य आहे. बर्कच्या पद्धतीत ही न्यूनता आहे. त्याची पद्धती वैज्ञानिक आहे. ही पद्धती वापरून अनुभवजन्य नियम शोधून काढता येतील; पण अनुभवपूर्व नियम शोधायचे असतील तर ही पद्धती उपयोगाची नाही. त्यासाठी कांटची पद्धतीच योग्य ठरते.

डॉ. नी. र. वऱ्हाडपांडे

ब्रिटिश लष्करी ताबा व भारतीय राष्ट्रीयत्व

भारतीय राष्ट्रीयत्वाविषयी एक असा सिद्धान्त मांडण्यात येतो की ब्रिटिशांनीं साऱ्या भारतावर लष्करी ताबा स्थापित करण्यापूर्वी भारत हा अनेक जाति व संस्कृति यांनी गजबजलेला एक खंड होता. त्यात कोणतीही एकात्मता नव्हती. ब्रिटिशांच्या पूर्वी या खंडप्राय भूभागावर एकछत्री अंमल कधीच स्थापला गेला नाही. ब्रिटिशांनीच या देशाला एका छत्राखाली आणले व यामुळेच भारतात राष्ट्रीयत्वाची भावना उदित झाली. इंग्रजी राज्यापूर्वी भारतात निरनिराळ्या प्रान्तात निरनिराळी राज्ये होती. या राज्यांच्या आपापसात लढाया होत. इंग्रजांशी हातमिळवणी करून मराठ्यांनी टिपूशी युद्ध केले. टिपू मुसलमान म्हणून त्यांना परका वाटला म्हणावे तर हिंदू राजपुतांनी अहमदशहा अब्दाली, मोंगल वगैरे परकीय मुसलमानांशी युति करून मराठ्यांशी युद्ध केले. बरे मराठ्यांचे तरी आपसात उजू होते म्हणावे तर तसेही नाही. रघुनाथरावाने इंग्रजांच्या मदतीने बारभाईशी युद्ध केले. भारतीय विद्याभवनाने प्रकाशिलेल्या भारताच्या इतिहासाचे संपादक मजुमदार यांनी ब्रिटिश पूर्व भारतात राष्ट्रभावना नव्हती हे सिद्ध करण्यासाठी, इंग्रजांनी भारत जिंकण्यासाठी आपल्या देशातून शिपाई आणले नाहीत, भारतीय शिपायांनीच इंग्रजांसाठी भारत जिंकला हे तथ्य प्रमाण म्हणून पुढे केले आहे.

स्वराज्यापूर्वी वरीलसारखी मते ब्रिटिश लेखकांनी मांडली, पण ती त्यावेळी कुणाला फारशी मान्य होत नसत. स्वराज्यानंतर मात्र या मतांना बरीच प्रतिष्ठा येऊ लागली. हे मत एक पुरोगामीपणाचे लक्षण समजण्यात येऊ लागले. आजकाल राष्ट्रीय एकात्मतेच्या नावाने बराच टाहो फोडण्यात येत आहे, त्यामुळे या मताचे कसोशीने परीक्षण करण्याची आवश्यकता उत्पन्न झाली आहे.

फुग्याचा स्फोट

या मतांचा भोंगळपणा उघड होण्यास त्यामागची विचारसरणी सुसंगतपणे पुढे चालवावी म्हणजे ब्रिटिशपूर्व भारतातच केवळ नव्हे तर ब्रिटिशोत्तर भारतात देखील राष्ट्रीयत्वाची भावना अस्तित्वात नव्हती असा वरील विचारसरणीच्या अंगलट येणारा निष्कर्ष निघतो. ब्रिटिश काळात निरनिराळ्या प्रान्तात निरनिराळी सार्वभौम राज्ये नसल्यामुळे त्यांच्यात लढाया होणे शक्य राहिले नाही, पण यावरून निरनिराळ्या प्रान्तात ऐक्यभावना स्थापित झाली होती असे सिद्ध होत नाही. प्रान्त पुनर्रचनेच्या वेळी आसाम्यांनी बंगाल्यांवर केलेले हल्ले, मुंबईत दक्षिण भारतीयांबद्दल असणारी कटुता, शीखांची शीखिस्तानची व द्राविड मुन्नेत्र कडगमची द्राविडिस्तानची घोषणा, आम्हाला इंग्रजी व हिंदी या दोन्ही सारख्याच परकीय आहेत असे पदोपदी ऐकू येणारे "सुभाषित" यावरून आज निरनिराळ्या प्रान्तात युद्धे होत नाहीत याचे कारण केवळ युद्धास आवश्यक असणारी सैन्ये प्रान्ताजवळ नाहीत हे आहे, परस्पर सलोखा हे नव्हे याबद्दल शंका वाटायला नको. सैन्ये नसताना देखील नागा लँण्ड पोलिसांच्या आसामी पोलिसांशी चकमकी होतात. तेव्हा आज भारतातल्या प्रान्तामध्ये ब्रिटिशपूर्व भारतापेक्षा अधिक सलोख्याची भावना आहे असे समजण्यास काही आधार नाही.

एतद्देशीयांची सैन्ये उभारून इंग्रजांनी आम्हाला जिंकले यावरून ब्रिटिशपूर्व भारतात राष्ट्रीयत्वाची भावना अस्तित्वात नव्हती हा मजुमदारांचा युक्तिवाद त्यांच्यावरच उलटतो. ज्या ब्रिटिश भारतात राष्ट्रीयत्वाची भावना उदित झाली असा दावा ते सांगतात त्यात स्वराज्याची चळवळ करणाऱ्या स्वयंसेवकावर लाठीहल्ले करणारे शिपाई गोरे होते काय ? स्वराज्याच्या चळवळीत किती काळ्या सरकारी नोकरांनी स्वतःच्या बांधवांविरुद्ध लढणार नाही असे परकीय सरकारला बजावले ? परकीय सरकारची ताबेदारी सोडून स्वराज्यासाठी लढणाऱ्या बांधवांच्या खांद्याला खांदा भिडवून लढणे तर दूरच, सुभाष बोसांच्या आझाद हिंद सैन्यात शिरणारे सैनिक "निमकहराम" होते; "फॅशिस्ट" होते; देशभक्त नव्हते, असे म्हणणारे अनेक भारतीय "निमकहलाल" व "पुरोगामी" सापडतील. तेव्हा स्वदेश जिंकण्यासाठी परकीयांची चाकरी करण्याबद्दल ब्रिटिशपूर्व भारतीयांना, ब्रिटिशकालीतील

भारतीयांनी राष्ट्रीयताशून्य ठरविणे. नकटीने फेंगडीला हसण्यासारखे आहे.

ब्रिटिश अमलात देशाभिमानी वाङ्मयाला पूर आला होता, मध्ययुगीन वाङ्मयात भक्तीचे प्राधान्य जितके अविवाद्य आहे तितकेच ब्रिटिश अंमलातील भारतीय वाङ्मयात देशभक्तीचे प्राधान्य वादातीत आहे, यावरून राष्ट्रीयत्वाच्या भावनेचा उदय ब्रिटिश अंमलातच झाला असा एक युक्तिवाद करता येण्यासारखा आहे. पण हा युक्तिवाद खरा मानायचा तर विसाव्या शतकातील इंग्लण्डमध्ये विसाव्या शतकातील भारतापेक्षा देशाभिमान बराच कमी आहे असे म्हणावे लागेल. विसाव्या शतकातील इंग्रजी वाङ्मयात देशाभिमानाचा ऊत दिसून येतो असे म्हणता येणार नाही. रोगी आपल्या आरोग्यासंबंधी जितका विचार करतो तितका निरोगी माणूस करीत नाही. त्याचप्रमाणे परतन्त्र राष्ट्राला देशाभिमानाचा जेवढा ध्यास असतो तेवढा स्वतंत्र राष्ट्राला असत नाही. पण इंग्लण्ड-सारख्या स्वतंत्र व वैभवशाली राष्ट्राने देशाभिमानाचे उठल्या बसल्या पोवाडे गायिले नाहीत तरी कसोटीच्या प्रसंगी त्याच्या देशाभिमानाचा प्रत्यय आल्याखेरीज राहत नाही.

नवा पाकिस्तानवाद

ब्रिटिशपूर्व भारतीय आपसात भांडत असत, वेळप्रसंगी परकीयांशी हातमिळवणी करून आपल्या बांधवांशी लढत असत हे सर्व खरे आहे. पण त्यावरून इंग्रज व मोगल हे परके आहेत, इंग्रज या देशातून गेले तर बरे, या भावना अस्तित्वातच नव्हत्या असे सिद्ध होत नाही. पुष्कळवेळा या भावनांपेक्षा तात्कालिक स्वार्थाच्या भावना अधिक प्रबल होत एवढेच त्यावरून सिद्ध होते. फारतर तात्कालिक स्वार्थाच्या भावना देशाभिमानाच्या भावनांपेक्षा सर्वसाधारणपणे अधिक प्रबल राहिल्या असेदेखील म्हणता येईल.

पण ब्रिटिशोत्तर भारतात तरी यापेक्षा काय वेगळी परिस्थिती होती. क्रांतिकारकांची रहस्ये ब्रिटिशांपासून फार काळ लपून राहत नसत. कोणीतरी माफीचा साक्षीदार मिळे. सरकारने लावलेल्या काही हजारांच्या बक्षीसासाठी क्रांतिकारकांना पकडून देणारे लोक शेकड्यावारी निघत. फडके, चाफेकर, राजगुरू यांना फितुरांनीच पकडून दिले. एकूण ब्रिटिशांचे राज्ययंत्र एतद्देशीयांच्या मदतीवरच चालू राहिले. यावरून ब्रिटिशपूर्व भारतापेक्षा ब्रिटिशोत्तर भारतात तात्कालिक स्वार्थाची भावना देशाभिमानाच्या भावनेपुढे निप्रभ ठरली असे म्हणणे बरोबर होणार नाही.

इंग्रजी राज्य असताना त्याच्या समर्थनाप्रीत्यर्थ इंग्रज लोक असा युक्तिवाद वापरत की "भारत हा अनेक जमातींचा बनलेला आहे, त्यात काही जमाती बहुसंख्य व प्रबल आहेत, ब्रिटिश राज्य गेले तर या बहुसंख्य व प्रबल जमाती, अल्पसंख्य व दुबळ्या जमातींना खाऊन टाकतील" या युक्तिवादाचा प्रतिवाद करताना "भारत हे एक राष्ट्र आहे, त्यात अल्पसंख्य व बहुसंख्य असे भेद करणे बरोबर नाही. इंग्लंडमध्ये लंडननिवासी बाकीच्या इंग्रजांच्या मानाने अल्पसंख्य आहेत, पण तरीही बाकीचे इंग्रज आपल्याला खाऊन टाकतील अशी त्यांना भीती वाटत नाही, कारण लंडन निवासी व अलंडननिवासी असे दोन तट इंग्रजात नाहीत. त्याचप्रमाणे भारत हे एक राष्ट्र असल्यामुळे त्यात अल्पसंख्य बहुसंख्य असे तट मानणे युक्त नाही" असे उत्तर दिले जात होते. पण इंग्रजी राज्य गेल्यावर जो युक्तिवाद इंग्रजी राज्याच्या समर्थनार्थ इंग्रज करीत असत तोच इंग्रजी भाषेच्या समर्थनार्थ स्वतः भारतीयच करू लागले "भारतातीलच एखादी भाषा राज्यभाषा केली तर ज्यांची ती मातृभाषा नाही त्यांचे नुकसान होईल, उलट इंग्रजी ही कुणाचीच मातृभाषा नसल्यामुळे तिचा स्वीकार केल्यास सर्वांची सारखीच गैरसोय होईल, सर्वांची सारखी गैरसोय होणे हे बहुसंख्येची सोय होण्यापेक्षा अधिक हितावह आहे" असे भारतीय "एकत्वाच्या वतीने" सांगण्यात येऊ लागले असे आजच्या भारतात सांगण्यात येते व ऐकून घेण्यात येते. यावरून राष्ट्रीयत्वाची भावना आजच्या भारतात अस्तित्वात नाही असे सरळ अनुमान निघते. बहुसंख्य लोकांची भाषा वापरल्याने जर अल्पसंख्य लोकांचे नुकसान होते, बहुसंख्यांची भाषा ही जर अल्पसंख्यांच्या लेखी परभाषाच आहे, तर बहुसंख्य लोकांचे राज्य झाल्याने अल्पसंख्यांचे नुकसान होईल, बहुसंख्यांचे राज्य हे अल्पसंख्यांच्या लेखी परराज्य आहे असे ब्रिटिशपूर्व पाकिस्तानवाद्याप्रमाणे का म्हणू

नये ? लोकशाहीमध्ये बहुसंख्यांच्या हातात सत्ता राहणार हे अपरिहार्य आहे. हिंदीभाषी लोक बहुसंख्य असल्यामुळे भारतीय सरकार हे मुख्यतः त्यांचेच सरकार असणार, तेव्हा हिंदी भाषा ही जर हिंदीतर भारतीयांनी परभाषा मानायची असेल हिंदीभाषी बहुसंख्य असलेल्या भारतातले बहुसंख्येचे राज्य हेदेखील त्यांनी परराज्य का मानू नये ?

राष्ट्रभावनेची अक्षुण्ण परंपरा

तात्पर्य राष्ट्रीयत्वाच्या विरुद्ध असलेल्या शक्तींचे अस्तित्व सिद्ध केल्याने राष्ट्रीयत्वाचा अभाव सिद्ध होत नाही. त्यासाठी भारत हा एक देश आहे, तो अभारतीय देशाहून वेगळा आहे, त्यात काहीतरी एकत्व आहे, ही भावना अस्तित्वातच नव्हती असे दाखवून दिले पाहिजे. पण असे दाखवून देणे अशक्य आहे. भारताच्या ब्रिटिशपूर्व एकत्वाचे पुरावे इतके भक्कम आहेत की ज्याला ते दिसत नाहीत तो बुद्धीने आंधळा आहे असे म्हटले पाहिजे. सम्राट् अशोकाचे शिलालेख साऱ्या भारतभर सापडले आहेत. ते सारे एकाच भाषेत व एकाच लिपीत आहेत. "आसेतु-हिमाचल" या शब्दप्रयोगावरून तसेच केरल, तामिल-नाडु येथील लोक दाक्षिणात्य, काश्मीर, उत्तरप्रदेश वगैरे मधले उदीच्य, कोकणातले प्रतीच्य व बंगाल आसाममधील प्राच्य या अभिधानावरून भारत हा एक देश मानला जात होता हे स्पष्ट आहे. नाहीतर चीनचे लोक काश्मीरच्याही उत्तरेला राहतात, मग त्यांना उदीच्य का म्हणण्यात आले नाही ? शिवभारतात शहाजीचा उल्लेख दाक्षिणात्य म्हणून केला आहे. शिवभारताचा कर्ता परमानंद नेवासकर हा महाराष्ट्रीय होता. भारत हा एक देश आहे ही कल्पना नसती तर परमानन्दासारखा महाराष्ट्रीय शहाजीसारख्या महाराष्ट्रीय राजाचा उल्लेख दाक्षिणात्य म्हणून करता ना. महाराष्ट्रीय लोक काही स्वतःच्याच दक्षिणेला राहत नाहीत. मनूने या देशात राहणाऱ्या कुलीन लोकाकडून साऱ्या जगातील लोकांनी चारित्र्याचे धडे घ्यावे ("एतद्देशप्रसूतस्य सकाशादग्रजन्मनः । स्वं स्वं चरित्रं शिक्षेरन्पृथिव्यां सर्व मानवाः ।।") असे आढ्यतेचे उद्गार काढले. या उद्गारातील "देश" हा सारा भारत नसून भारताचा एखादा प्रांत होता काय ? "हिमालयाच्या दक्षिणेस व हिंदी महासागराच्या उत्तरेस असलेला हा भारतवर्ष आहे, येथे राहणारी संतती ही भारती संतति आहे" ("उत्तरं यत्समुद्रस्य हिमाद्रेश्चैव दक्षिणम् । तद्वर्षं भारतं नाम भारती यत्र संततिः") असे विष्णुपुराण सांगते. "तिन्ही बाजूला समुद्र व त्याला धनुष्याच्या दोरीप्रमाणे सांधणारा हिमालय या भारताच्या सीमा होत" ("दक्षिणापरतो यस्य पूर्वेण च महोदधिः । हिमवानुत्तरेणास्य कार्मुकस्य यथा गुणः ।।") असे मार्कण्डेय पुराण सांगते. भारत हा भौगोलिकदृष्ट्या एक देश आहे, इतकेच नव्हे तर येथे नांदणारी संस्कृति एकात्म आहे ही भावना प्राचीन भारतीय साहित्यात ओतप्रोत भरून राहिली आहे. संस्कृत वाङ्मयातील कालिदास, माघ, भारवि, वगैरे अतिरथी महारथींचे वाङ्मय वाचले तर कसोशीने प्रयत्न करून देखील ते अमुक एका प्रान्ताचे रहिवासी होते असे सांगता येत नाही. त्यांच्या वाङ्मयाचे जगातल्या कोणत्याही भाषेत भाषान्तर केले तरी ते लिखाण एका भारतीयाचे आहे याबद्दल कोणालाच संदेह वाटणार नाही. संस्कृत वाङ्मय हा भारताच्या एकात्मतेचा एक जिवंत व जाज्वल्य पुरावा आहे.

मराठ्यांची राष्ट्रभावना

भारताच्या एकत्वाची ही भावना केवळ प्राचीन काळीच अस्तित्वात होती अशातला भाग नाही. पेशवाईच्या अंतापर्यंत ती सतत चालत आलेली दिसते. शिवाजीच्या पराक्रमाने आनंद गगनात मावेनासा होऊन रामदासांनी "हिंदुस्थान बळावले" असे उद्गार काढले. वस्तुतः शिवाजी महाराजांना अखिल भारताच्या सिंहासनपदाचा अभिषेक झाला नव्हता, महाराष्ट्राच्या केवळ एका भागात त्यांनी स्वराज्य स्थापित केले होते. पण स्वराज्य महाराष्ट्रात स्थापित झाले असले तरी अखिल भारताच्या स्वराज्याची ती मुहूर्तमेढ आहे, ते केवळ महाराष्ट्राचे राज्य नाही ही जाणीव जागृत होती याचे रामदासांचे उद्गार हे निर्णायक प्रमाण आहे. शिवाजी महाराजांच्या एका स्वदस्तुरच्या पत्रात आपले ध्येय हिंदवी स्वराज्य हे असल्याबद्दल त्यांनी स्पष्ट उल्लेख केला आहे. पुढे रघुनाथराव, पेशव्यांना लिहिलेल्या एका पत्रात म्हणतो

" काबूल व कंधार हे अटकेपारचे सुभे हिंदुस्थानकडे अकबरापासून आलमगीरापावेतो होते, ते आम्ही विलायतेस का द्यावे " रघुनाथरावाने लाहोर घेतले तेव्हा अंताजी माणकेश्वर लिहितोः

" सारे हिंदुस्थानचा सूड अब्दालीपासून एका स्वामींनी घेतला. " पेशव्यांचा विजय हा भारताचा विजय आहे, एखाद्या वीराचा वैयक्तिक विजय नव्हे ही भावना या वाक्यात स्पष्टपणे प्रतीत होते. पेशव्यांचा वकील गोविंदराव काळे नाना फडणीसास लिहितो " अटक नदीचे अलीकडे दक्षिण समुद्रापावेतो हिंदूचे स्थान, तुर्कस्थान नव्हे " तेव्हा दक्षिण सागरापासून गान्धारपर्यन्त राज्य कुणाचेही असो हा सर्व भूभाग भारताचाच ही भावना कायम होती.

या उलट ब्रिटिश काळात अफगाणिस्तानला भारताचा भाग म्हणून कोणी संबोधले असते तर आश्चर्याचा धक्का बसला असता.

गोविंदराव काळयांच्या पत्रात " विक्रमादित्य वगैरे राजांच्या पुढील राज्यकर्ते नादान निघून चकत्याच्या वंशजांनी हस्तिनापुरचे राज्य घेतले " म्हणून हळहळ व्यक्त केली आहे. चकत्याचे वंशज म्हणजे मोगल. तेव्हा भारतीयांना मोगल हे परके वाटेनासे झाले होते हे जे " पुरोगामी " मत आज काल ऐकू येते ते खरे नसून आक्रमण कितीही वर्षापूर्वी झालेले असो ते आक्रमणच आहे, हस्तिनापुर पाण्डवांचे होते तेव्हा ते आमच्या सत्तेखाली होते ते मोगलाचे झाले तेव्हा त्यावर आमची सत्ता राहिली नाही ही राष्ट्रीयत्वाची जाज्वल्य भावना या पत्रात व्यक्त झाली आहे.

मराठयांच्या या भावना तत्कालीन इंग्रजांच्या नजरेतून सुटल्या नव्हत्या. वारन हेस्टिंगने मराठयांच्या ठायी राष्ट्रभावना जिवंत आहे असे उद्गार काढले होते. एल्फिन्स्टनने देखील " मराठी लोकात राष्ट्रीय भावना पक्की रुजलेली आहे. त्यामुळे संकटकाळी ते एक होतात " असे आपल्या देशबंधूना बजावले होते.

भारत हा केवळ भौगोलिक दृष्टया एक भूभाग आहे एवढीच भावना नसून येथील संस्कृतीचे व येथे वाढलेले ते आपले व बाकीचे परके ही भावना कायम होती. राणाप्रतापाविरुद्ध स्वार्थसाधनासाठी राजपुतेतरांनीच केवळ नव्हे तर राजपुतांनी देखील अकबराला मदत केली. पण अखिल भारतात राणा प्रताप व अकबर या संघर्षाविषयी अकबराचा पोवाडा कुठल्याच भागातल्या जनतेने गायिला नाही. आसेतु हिमाचल पोवाडा गायिला जातो तो राणाप्रतापाचाच. नानासाहेब पेशव्यापासून मराठ्यांचे व राजपुतांचे संबंध बिघडले व त्यांच्यात अनेक लढाया झाल्या. पण ब्रिटिशपूर्व महाराष्ट्रात देखील खर्ड्याच्या लढाईचा, पानिपतचा पोवाडा गायिला जात असे. रजपुतांशी झालेल्या लढायांचे व त्यांच्यावर मिळविलेल्या विजयांचे रसभरीत वर्णन ऐकण्यात कोणाला आनंद होत होता असा पुरावा नाही. राजस्थानमध्ये देखील पृथ्वीराजाने महंमद घोरी विरुद्ध केलेल्या संग्रामाची गाथा गाणारा पृथ्वीराज रासो हे साऱ्या जनतेचे वाङ्मय आहे, मराठयांबरोबर झालेल्या युद्धावर अशा तऱ्हेचे सर्व जनतेत गहिवरून वाचले जाणारे वाङ्मय नाही. सत्तावनचा संग्राम हा चारदोन " सरंजामशाही " राजेरजवाड्यांचा स्वार्थी संग्राम होता असा शोध आजकालच्या " इतिहासकारांनी " लावला आहे. पण साऱ्या भारतात कोणत्याही काळी झाशीच्या राणीचा पराभव करणारा सर ह्यू रोज व तात्या टोपेचा पराभव करणारा कंपबेल यांचा पोवाडा कुणी आबालवृद्ध जनतेसमोर गायिल्याचा पुरावा नाही. पोवाडा गायिला जातो तो राणी लक्ष्मीबाई व तात्या टोपे यांचाच.

नवे राष्ट्रीयत्व की नवी वैमनस्ये ?

ब्रिटिश भारतात, पूर्वी न आढळणारे असे राष्ट्रीयत्वाचे कोणतेही लक्षण दिसू लागले नाही, एवढेच नव्हे तर भारतीय जनतेत पूर्वी कधीही न दिसणारी वैमनस्ये ब्रिटिश काळात उत्पन्न झाली. ब्रिटिशपूर्व भारतात दक्षिण भारतीय लोक उत्तरभारतीय लोकांना " आम्ही द्रविड लोक संस्कृतीने व वंशाने तुमच्यापेक्षा वेगळे आहेत, तुमच्या पूर्वजांनी आमच्या पूर्वजांना जिंकले, तुमचे पूर्वज भारताच्या बाहेरून आले व म्हणून आमच्या दृष्टीने महंमद गझनवी, महंमद घोरी व इंग्रज यांच्यासारखेच परकीय होते तुमची हिंदी भाषा तर आम्हाला इंग्रजीपेक्षाही परकी वाटते, वैदिक संस्कृति व संस्कृत वाङ्मय हे आम्हाला इंग्रजी संस्कृति व वाङ्मयापेक्षा अधिक परकीय आहे " असे

म्हणत असल्याचा पुरावा नाही. अर्थात् दक्षिणी व उत्तरी हे भांडण ब्रिटिश काळात नवे निर्माण झाले.

असेच ब्रिटिश काळात नवे निर्माण झालेले भांडण ब्राह्मण-ब्राह्मणेतरांचे आहे. ब्रिटिशपूर्व काळात ब्राह्मण इतर जातींना कमी लेखत व इतर जातींना हे सहन होत नसे असे दाखविणारी उदाहरणे दाखविता येतील. पण राजकीय संघर्षाचे स्वरूप घेऊ शकेल इतक्या प्रमाणात ब्राह्मण-ब्राह्मणेतरात कधीच तेढ नव्हती. समाजात साधारणतः ब्राह्मणाबद्दल आदरभाव वसत होता.

ब्रिटिश काळात निर्माण झालेल्या फुटीचे तिसरे उदाहरण म्हणजे शीख "आम्ही हिंदू नाही" असे म्हणू लागले हे होय. पूर्वी शीख लोक स्वतःला हिंदू समजत. हिंदू धर्माच्या रक्षणासाठीच गुरु गोविंदसिंहाने बलिदान केले. "सकल दुनियामे खालसा पन्थ गाजे । जागे धर्म हिंदू सकल भंड भाजे" हे गुरु गोविंदसिंहाचे वाक्य प्रसिद्ध आहे. रणजीतसिंगाने अफगाणिस्तानाच्या तक्तावर बसण्यासाठी मदतीची याचना करणाऱ्या शहासुजाला अफगाणिस्तानात गोवध बंद करावा व महंमद गझनवीने लुटून नेलेली सोमनाथाच्या मंदिराची दारे परत करावी अशा अटी घातल्या होत्या. काशीच्या विश्वनाथ मंदिराला शीखांच्या या मूर्धाभिषिक्त राजाने सोन्याचे दार बसवून दिले होते. शीखांची ही हिंदुत्वासंबंधीची आत्मीयता हळूहळू लुप्त होऊ लागली व ते वेगळ्या शीखिस्तानची मागणी करू लागले.

भारतात पूर्वी नसलेली वैमनस्ये निर्माण झाली ती केवळ यदृच्छेने झाली नसून इंग्रजी राज्यकर्ते व इंग्रजी शिक्षण यांचा तो हेतुपूर्वक घडवून आणलेला परिणाम होता. मेकॉलेने इंग्रजी शिक्षणासंबंधी लिहिलेल्या प्रसिद्ध प्रतिवृत्तात असे स्पष्टच म्हटले आहे की आमच्या नवीन शिक्षणपद्धतीतून बाहेर पडलेली पिढी शरीराने भारतीय असली तरी मनाने पूर्णपणे अभारतीय असलेली निपजेल. "इंग्रजी संस्कृतीप्रमाणेच वैदिक संस्कृति देखील भारतात बाहेरून आली, भारतात त्याच्या आधी द्रविड संस्कृति होती, आज तिचे वारसदार दक्षिण भारतीय लोक आहेत, वगैरे निराधार गप्पा इंग्रजी शिक्षणाच्या द्वाराच पसरविण्यात आल्या. या गप्पामुळे हिंदू समाजाने हजारो वर्षांपासून जी एकात्मता साधली होती तिला तडा गेला.

दाक्षिणात्यांप्रमाणेच शीखांनाही आपल्या राष्ट्रीयत्वापासून फोडण्याचे यशस्वी कार्य मॅक्कालिफ् नावाच्या एका इंग्रजाने केले. त्याने शीख धर्माची दीक्षा घेतली व शीख धर्मावर ग्रंथ लिहून शीख हे हिंदू नाहीत असा प्रचार सुरू केला. व्हाइसराय लॅन्सडाऊन व पंजाबचा गव्हर्नर एडगर्टन यांनी शीखांना वेगळे करू इच्छिणाऱ्या सिंग सभेच्या प्रचाराला खतपाणी पुरविले. या प्रचाराचा परिणाम होऊन शीखांच्या सुवर्ण मंदिरातील हिंदू देवांच्या मूर्ति काढण्यात आल्या व शीख लोक पूर्वी हिंदूंच्या धार्मिक यात्रात हजारोंनी भाग घेत होते ते तिकडे फिरकेनासे झाले. "जागे धर्म हिंदू सकल भंड भाजे" असे म्हणणाऱ्या गुरु गोविंदसिंहाचे मानसपुत्र आम्ही हिंदूच नाही असे म्हणू लागले.

मुस्लिम प्रश्न

द्राविडिस्तान व शीखिस्तानची मागणी, ब्राह्मण-ब्राह्मणेतरवाद, याप्रमाणेच हिंदू-मुसलमानांचा प्रश्न सर्वस्वी ब्रिटिशनिर्मित नाही, अरबांनी सिंध प्रान्तावर स्वारी केली त्या दिवसापासून या प्रश्नाच्या इतिहासाला सुरवात होते हे खरे आहे. पण ब्रिटिशपूर्व भारताने हा प्रश्न सोडविण्यात बरीच प्रगति केली होती. सत्तावनच्या स्वातंत्र्य-संग्रामात हा प्रश्न सुटण्यास फारसा अवधि उरला नव्हता याचे प्रत्यंतर मिळाले होते. औरंगजेबाचा वंशज बहादूरशहा याने हिंदु मुसलमानांच्या संयुक्त स्वातंत्र्य संग्रामाचे नेतृत्व स्वीकारले होते. व आपल्या राज्यात गोवधबंदी जारी केली होती. मोगल राजवटीबद्दलच्या द्वेषामुळे शीख स्वातंत्र्ययुद्धात सामील होत नाहीत हे पाहून "सर्व भारतीयांनी अधिक एकोप्याने स्वातंत्र्ययुद्ध लढावे म्हणून आपण दूर होण्यास तयार आहोत, भारतीय राजेरजवाड्यांनी आपल्या ऐवजी एखादा अधिक लोकमान्य पुढारी निवडावा" असा फतवा काढला होता.

बहादूरशहाच केवळ नव्हे तर इतर सामान्य मुसलमानातही आपण मूळचे भारतीयच, भारताला जिंकणाऱ्या परकीय विजेत्यापैकी आपण नव्हे, ही

भावना हळूहळू वाढीस लागली होती. सर सय्यद अहमदखान यांच्यासारख्या मुसलमानांच्या प्रसिद्ध पुढाऱ्याने १८८४ साली काढलेले पुढील उद्गार मननीय आहेतः

" मी धर्माने तुमचेपेक्षा वेगळा असलो तरी धर्म सोडून इतर बाबतीत माझ्यात व तुमच्यांत काही भेद नाही. मीही हिंदूच आहे. तुम्ही मला हिंदू समजत नाही याबद्दल मला खेद होतो. या देशात राहणारे सर्वच, मग ते मुसलमान वा ख्रिश्चन का असेनात, हिंदूच आहेत. "

१८८४ साली स्वतःला हिंदू म्हणवून घेण्यास उत्सुक असलेले सर सय्यद अहमद लवकरच विभाजनवादी झाले. सोन्याची माती करण्याची ही उलटी किमया ब्रिटिश राजनीतीने केली. सर सय्यद अहमदांचे हे स्थित्यंतर त्यांच्या इंग्लंडयात्रेनंतर घडून आले. इंग्लंडमध्ये त्यांनी अनेक मुत्सद्यांशी वाटाघाटी केल्या. तेथून परत आल्यावर त्यांनी अलीगड कॉलेजची स्थापना केली. या कॉलेजचा प्रमुख बेक नावाचा एक इंग्रज होता. बेकने कॉलेजचे नियतकालिक आपल्या हातात घेतले व त्यातून " मुसलमान हे एक वेगळे राष्ट्र आहे, औरंगजेबाचे भजक जे मुसलमान त्यांचे शिवाजी व गुरू गोविंद यांचे भजक जे हिंदू त्यांच्याशी कधीही ऐक्य साधणे शक्य नाही, लोकशाहीची राज्यव्यवस्था भारतात कधीच रुजू शकणार नाही " असा सतत प्रचार सुरू केला. याच प्रचाराचा परिणाम होऊन अलीगड हे मुस्लिम विभक्तीकरणाच्या चळवळीचे एक केंद्र बनले. ब्रिटिशांची फोडा व झोडा ही राजनीति इतक्या उजळ माथ्याने धुडगूस घालीत होती की इंग्रजी शिक्षणाने ज्यांची दृष्टि अंध झालेली नाही अशा कुणालाही भारताची शकले पाडण्यात मुख्यतः ही नीति कारणीभूत झाली याबद्दल संशय वाटणार नाही. एका इंग्रजाने कर्नाटिकस या नावाखाली एशियाटिक जर्नलमध्ये लेख लिहून "भारतीयात शक्य तितकी भांडणे लावणे हे आपल्या राजनीतीचे स्वरूप असले पाहिजे " असे स्पष्टच म्हटले होते. मुंबईचा गव्हर्नर एलफिन्स्टन् १८५९ मध्ये स्पष्टच म्हणाला की " दुही माजवा व राज्य करा हा रोमन साम्राज्यवाद्यांचा मूलमंत्र आपण विसरता कामा नये " सेक्रेटरी ऑफ स्टेट हमिल्टन ब्रिटिश राजनीतीचे स्वरूप सांगताना कोणतीच लाज न बाळगता म्हणाले " हिंदू-मुसलमानांच्या दंग्याच्या बातम्या येतात तेव्हा आनंद मानावा की दुःख मानावे असा प्रश्न पडतो. दंगे राज्यकर्त्यांना नेहमीच तापदायक असतात. म्हणून पुष्कळ इंग्रजांना दंगे होऊ नयेत असे वाटणे साहजिक आहे. पण हिंदू मुसल्मानात कधीच दंगे न होता निर्भेळ एकी नांदली तर ते आपल्याला अधिक भयावह आहे. " दंगे मुळातच दडपून न टाकता भडकू द्यावे अशी ब्रिटिशांची नीति होती. पारशी समाजावर जातीय हल्ला झाला तेव्हा काही पारशी दाद मागण्यास मुंबईच्या गव्हर्नराकडे गेले. त्यावेळी गव्हर्नराने त्यांना सांगितले " तुम्ही स्वतःच दंगेखोरांशी मिळते घेतले पाहिजे. संरक्षणासाठी सरकारच्या तोंडाकडे पाहण्याची वृत्ति चांगली नाही. "

पाकिस्तानचे बीजारोपण ज्या विभक्त मतदारसंघाने केले तो मुसलमानांनी मागितलेला नव्हता. व्हाइसराय मिंटोचा निजी सचिव स्मिथ याने प्रमुख मुसलमानांच्या भेटी घेऊन व्हाइसरॉयकडे एक मुस्लिम शिष्टमंडळ पाठविण्याचा व्यूह रचला. या शिष्टमंडळाने विभक्त मतदारसंघाची मागणी करावी अशी प्रेरणाही त्यानेच दिली. मिंटोने ही स्वतःच फूस लावून उभी केलेली मागणी तिऱ्हाइतपणाचा आव आणून मंजूर केली. या प्रसंगाला उद्देशून श्रीमती मिंटो आपल्या दैनंदिनीत लिहितातः " मुत्सद्देगिरीच्या या एका कृत्याने सहा कोटि मुसलमानांना राजद्रोहाच्या मार्गापासून परावृत्त करण्यात आले. " परतंत्र देशात देशभक्तीला राजद्रोह म्हणतात. तेव्हा मुसलमानांना राजद्रोहापासून परावृत्त करण्याचा अर्थ देशभक्तीपासून परावृत्त करणे असा होतो. ब्रिटनचे एकेकाळचे पंतप्रधान रॅम्से मॅक्डोनल्ड यांनी आपल्या " भारतातील जागृति " या पुस्तकात हिंदू मुसलमानांचे भांडण ब्रिटिश अधिकाऱ्यांनी निर्माण केले असा स्पष्टच आरोप केला आहे.

एकछत्र व एक राष्ट्र

ब्रिटिशांनी या देशात दुही माजविण्याचा प्रयत्न केला असेल, पण साऱ्या देशभर एक छत्री अंमल स्थापून त्यांनी या देशात पूर्वी कधीही नसलेले ऐक्य निर्माण केले असे नेहमी म्हणण्यात येते. हा

युक्तिवाद अनेक दृष्टींनी चूक आहे. एकतर ब्रिटिशांनी या देशात प्रथमच एकछत्री अंमल स्थापला, त्यांच्यापूर्वी या देशावर एक सत्ता अशी कधीच नव्हती हे विधान इतिहासाच्या कसोटीला उतरणारे नाही. सम्राट अशोकाची सत्ता भारतभर होती. त्याच्या ताब्यात भारताच्या अति दक्षिणेकडील इंग्रजांच्या ताब्यात असलेला मुलूख नव्हता. पण त्याच्या भरीस भारताच्या अति दक्षिणेकडील इंग्रजांच्या ताब्यात नसलेला गान्धार म्हणजे अफगाणिस्तान त्याच्या राज्यात होता. गुप्त सम्राटांचे स्वतःचे राज्य साऱ्या उत्तर हिंदुस्थानात होते व दक्षिण हिंदुस्थान ज्यांच्या ताब्यात होता ते वाकाटक नृपति गुप्तांची प्रभुसत्ता मानीत होते. याचे निदर्शन म्हणून त्यांनी आपल्या पदवीतील राजाधिराज हा शब्द काढून टाकला होता. ब्रिटिशांची देखील साक्षात् सत्ता साऱ्या भारतभर नव्हती, तीन चतुर्थांश भारतात त्यांचे मांडलिक राज्य करीत होते हे लक्षात ठेवले पाहिजे. मौर्य सम्राटांची सत्ता १३७ वर्षे व गुप्त सम्राटांची सुमारे दोनशे वर्षे टिकली. ब्रिटिश सत्ता यापेक्षा जास्त काळ भारतात टिकली असे म्हणता येत नाही. तेव्हा ब्रिटिशपूर्व भारतात एकछत्री अंमल कधीच नव्हता हे विधान निराधार आहे.

दुसरे असे की ज्याकाळी भारतात एकछत्री अंमल नव्हता तेव्हादेखील साऱ्या भारतीय समाजाचे नियमन एकाच स्मृतिप्रणीत कायद्यात होत होते. भारतीय परंपरेप्रमाणे राजाला नवीन कायदे करण्याचा अधिकार नाही. श्रुतिस्मृतिपुराणोक्त कायदे व लोकाचार यांच्या आधारावर राज्य चालविणे हे त्याचे कर्तव्य समजले जात होते. एकाच कायद्याचा अंमल ज्याअर्थी या देशात सर्वकाळ होता त्याअर्थी सारतः या देशात एकशासन नेहमीच अस्तित्वात होते असे म्हटले पाहिजे. एकाच व्यक्तीचे वा व्यक्तिसमूहाचे शासन हे एकछत्री शासन आहे तसेच एका कायद्याचे शासन हेदेखील एकछत्री शासनच आहे.

शिवाय एकछत्री शासन नेहमी एकराष्ट्रीयत्वाला पोषकच असेल असे नाही हे लक्षात ठेवले पाहिजे. एकछत्री अंमल हा राष्ट्राच्या शत्रूचा असेल तर त्याने एकराष्ट्रीयत्वाच्या भावनेची जोपासना होण्याऐवजी तिचे समूळ उच्चाटन होण्याचा मार्ग सुलभ होईल. ब्रिटिशांनी आपल्या एकछत्री सत्तेचा वापर भारताची एकात्मता नष्ट करण्यासाठी केला हे वर दाखवून दिले आहे. त्यांचा अंमल भारताच्या सर्व भागावर नसता तर जेथे त्यांचा अंमल नसता त्या भागात भारतीय एकात्मतेची भावना टिकून राहिली असती. पण साऱ्या देशावर त्यांचा अंमल असल्यामुळे त्यांना सगळ्याच देशातून एकात्मतेच्या भावनेचे उच्चाटन करणे सोपे गेले. तुर्क / मोगल आक्रमकांचा अंमल साऱ्या भारतावर नसल्यामुळे, विजयनगर, महाराष्ट्र वगैरे त्यांच्या सत्ताकेंद्रापासून दूर असलेल्या प्रदेशात स्वातंत्र्याचे अंकुर वाढू शकले. तसा प्रकार ब्रिटिशांविरुद्ध होऊ शकला नाही.

इंग्रजी शिक्षण व राष्ट्रभावना

इंग्रजांच्या एकछत्री शासनापेक्षाही इंग्रजी भाषेच्या एकछत्री शिक्षणाची महती आजकाल जास्त गाण्यात येते. ''स्वराज्याच्या चळवळीचे सारे नेते इंग्रजी शिकलेले होते, संस्कृत पाठशाळात जाऊन परंपरागत शिक्षण घेणाऱ्यात नाव घेण्यासारखा एकही राजकीय पुढारी निघाला नाही यावरून राष्ट्रीयत्वाची भावना इंग्रजी शिक्षणाने निर्माण केली असे सिद्ध होते" असा एक युक्तिवाद नेहमी करण्यात येतो. या युक्तिवादात पुढील गोष्टी गृहीत धरल्या आहेत : (१) इंग्रजी शिक्षणाबरोबरच इंग्रजीचा गंधही लागू न देता परंपरागत भारतीय शिक्षण घेणारा बराच मोठा वर्ग इंग्रजी अंमलात अस्तित्वात होता. (२) संस्कृत विद्येकडे वळणारा विद्यार्थी बुद्धि, नेतृत्व, सामाजिक प्रतिष्ठा इत्यादि सर्व गुणात इंग्रजी शिकणाऱ्या विद्यार्थ्याशी तुल्य असे. ही दोन्ही गृहीतकृत्ये निराधार आहेत. बहुतेक विद्यार्थी प्रथम इंग्रजी शिक्षण घेण्याचाच प्रयत्न करीत. ते, घरची आर्थिक परिस्थिती आर्थिक महत्वाकांक्षेचा अभाव, वगैरे कारणांनी नच जमले तरच ते संस्कृत विद्येकडे अधिक लक्ष देत. त्यातून बुद्धिमान् विद्यार्थी इंग्रजी सोडून सर्वस्वी संस्कृत विद्येकडे वळला असे क्वचित्‌च होई. बुद्धिमान् विद्यार्थी संस्कृत विद्येकडे येईनासा झाल्यामुळे त्या विद्येचा दर्जा विद्यार्थ्यांच्या बुद्धीच्या तोलानुसार साहजिकच घसरला. इंग्रजीचा गंधही लागू न देता निव्वळ संस्कृत विद्याध्ययनात जन्म घालविणारे साऱ्या भारतात शेदोनशे तरी असत की नाही

शंका आहे. जे असत त्यांच्या बुद्धिमत्तेचा सरासरी स्तर कमी, इंग्रजी शिकणाऱ्याला शंभर रुपये मिळाले तर संस्कृत विद्वानाला शंभर कवडया मिळणार, त्यातून मिशनरी, व नवे आंग्लशूद्र भारतीय, यांनी संस्कृत विद्येची सतत केलेली नालस्ती यामुळे संस्कृत विद्वत्ता हा हेटाळणीचा विषय होऊन राहिला होता. संस्कृत विद्वानांचा वर्ग हा मुळी दलितांचा वर्ग होऊन बसला होता. असा वर्ग समाजाचे पुढारीपण करू शकला नाही हा संस्कृत विद्येचा दोष नसून परकीय विजेत्यांनी आमच्यावर लादलेला सांस्कृतिक वादाचा प्रभाव होता. शत्रूच्या आघातामुळे आमच्या स्वयंप्रज्ञेचे संस्कृत विद्यारूपी पाय मोडले म्हणून आम्हाला इंग्रजीच्या उसन्या कुबडीवर चालावे लागले. आमचे पाय या कुबडीपेक्षा कमी कार्यक्षम होते असे अनुमान त्यावरून निघू शकत नाही.

इंग्रजीचे बंड माजण्यापूर्वी राजेरजवाडे हे जनतेचे राजकीय पुढारी समजले जात होते. या वर्गानेच सत्तावनचा स्वातन्त्र्यसंग्राम घडवून आणला होता. या स्वातंत्र्ययुद्धाच्या तोलाचा स्वातन्त्र्यसंग्राम भारतात पुढे कधीच आला नाही. एवढेच नव्हे तर तो स्वातन्त्र्याचा संग्राम होता हे ओळखण्याची शक्ति देखील इंग्रजी शिक्षणाने नाहीशी केली.

राष्ट्रीयतेच्या जोपासनेच्या बाबतीत इंग्रजी शिक्षणाचा खरोखर कार्यभाग हा असा होता.

GRAND COMPETITION

BY

The Directorate Of Tourism
Government Of Maharashtra, Bombay.

A Competition is being held on the occasion of the maharashtra festival. Professional artists and art students in the art of painting, poster drawing and photography are invited to forward their Entries. The subjects are (1) Scenic beauty spots, wild life, places of historical and religious importance, hill stations, holiday homes in Maharashtra (2) Culture, costumes, customes and festivals of Maharashtra.

PRIZES

Paintings :	Artist Category :	Three Prizes of Rs. 1,000/-Each
	Students Category :	,, ,, ,, 500/- ,,
Posters :	Artist ,,	,, ,, ,, 1,000/- ,,
	Students ,,	,, ,, ,, 500/- ,,
Photographs :	First Prize :	Rs. 300/-
	Second ,, :	,, 200/-
	Third ,, :	,, 100/-
	Consolation Prizes :	20 of Rs. 50 Each

CONDITIONS

1) All the prize winning entries will be the property of the Directorate of Tourism with absolute right of Production.
(In case of prize winners in photography the negative will have to be surrendered to the Director of Tourism)
2) The sizes will be as follows :
Painting : Not less than 50.80 cms X 76.20 cms.
Poster : 50.80 cms X 76.20 cms
(For poster maximum 5 colours should be used)
Photographs : 25.40 cms X 30.48 cms
3) All the entries should be marked together with the covering letter giving description of the entry.
4) Any number of entries can be sent.
5) The decision of the selection committee will be final and binding.
6) Entries should be sent to the Director of Art, Government of Maharashtra, J. J. School of Art compound, Bombay—1.
On or before 15th December 1970 for students catagory and
10th Februsry 1971 for artist catagory and photographs.

Issued by the Directorate of Tourism,
Government of Maharashtra, Bombay.

श्री. अनिल रघुनाथ कुलकर्णी

अश्लीलता

अश्लीलता

अश्लीलतेची काटेकोर व्याख्या करणे अत्यंत अवघड आहे. तथापि सर्वसाधारणतः मनुष्याच्या उत्सर्जन क्रिया, त्याचे नग्न शरीर आणि लैंगिक जीवन यांचा चित्र, शिल्प, लेखन, भाषण, वर्तन इत्यादी माध्यमांतून केलेला असभ्य आणि ओंगळ आविष्कार अश्लील मानला जातो. परंतु असभ्य काय आणि ओंगळ काय यासंबंधीच्या कल्पना देश, धर्म, काळ, आविष्काराचा विषय, भाषासंकेत, व्यक्तिगत दृष्टिकोन इत्यादींनुसार ठरत असल्यामुळे अश्लीलता ही अखेरीस सापेक्षच असते असे दिसून येईल. स्त्री-पुरुषांनी सार्वजनिक ठिकाणी एकमेकांची चुंबने घेणे हा पाश्चिमात्य देशांतील शिष्टाचारांचा एक भाग असला तरी भारतासारख्या देशात तोच प्रकार असभ्य समजला जातो. एकाच देशात नांदणाऱ्या विविध सांस्कृतिक गटांत अश्लीलतेसंबंधीच्या कल्पना किती भिन्न असू शकतात हे भारतातील सामाजिक चित्र पाहिले असता स्पष्टपणे प्रत्ययास येते. गोंड, भिल्ल, वडार इत्यादी जमातींतील स्त्रियांचा शरीराचा काही विशिष्ट भाग उघडा ठेवून केलेला पोषाख त्या जमातींमधील लोकांना खटकणार नाही. परंतु त्या जमातींबाहेरील अनेक लोकांना तो रुचणार नाही. भारतासारख्या बहुभाषिक देशात प्रत्येक भाषिक गटाची संस्कृती सर्वसाधारणतः एक मानली जात असली तरी त्या संस्कृतीतही शिक्षण, संस्कार, पेशा इत्यादी अनेक कारणांमुळे विविध थर निर्माण झालेले दिसतात आणि त्या थरांनुरूप अश्लीलतेच्या कल्पनाही बदलतात असे दिसून येते. मराठी भाषिकांचेच उदाहरण घ्यावयाचे झाले तर महाराष्ट्राच्या ग्रामीण विभागांतील खेडुतांना मनापासून आवडणारा तमाशा शहरांतील मध्यमवर्गीय सुशिक्षितांना अश्लील वाटेल. मोठमोठ्या शहरांतील झोपडपट्ट्यांतून किंवा तत्सम वस्त्यांतून सहजपणे बोलली जाणारी मराठी भाषा, जिभेवर मराठीच्या शिष्टसंमत स्वरूपाचे संस्कार झालेल्यांच्या पचनी पडणे कठीणच. अशा झोपडपट्ट्यांतील जीवनाचे दर्शन प्रभावीपणे घडविण्याच्या हेतूने तेथील लोकांचीच शिवराळ आणि अशिष्ट वाक्प्रयोगांनी भरलेली भाषा निवेदनासाठी योजून लिहिलेल्या मराठी कथा–कादंबऱ्या मराठीतील काही नामवंत साहित्यिकांच्या आणि समीक्षकांच्या रोषास पात्र झालेल्या आहेत. अश्लीलतेच्या बाबतीत धर्माचा विचारही महत्त्वाचा ठरतो. संभोगाचे मुक्तपणे केलेले चित्रण ज्यांना अश्लील वाटते अशा अनेक हिंदूंना कोनारक अथवा खजुराहो येथील हिंदू मंदिरांवरील संभोगशिल्पे मात्र अश्लील वाटत नाहीत. धर्मात अश्लीलता येत नाही असे ते मानतात. जे हिंदू नाहीत अशांना मात्र कामक्रीडेचे विविध प्रकार दर्शविणारी ही शिल्पे अत्यंत अश्लील वाटण्याची शक्यता आहे.

हिंदू आणि जैन या धर्मांतील काही साधू नग्न देहानेच वावरत असतात. परंतु धर्मनिष्ठ हिंदूंना आणि जैनांना त्यात कसलीच अश्लीलता दिसणार नाही कारण तेथे धर्माचा संदर्भ महत्त्वाचा मानला जातो. एखादा सामान्य पुरुष अथवा स्त्री आपल्या शरीराचे असे प्रदर्शन करू लागली किंवा लौकिक स्वरूपाच्या एखाद्या ललितकृतीतून मानवी शरीराच्या नग्नतेचे दर्शन घडविले गेले तर ते मात्र त्यांना अश्लील वाटेल. अश्लीलता ही कालसापेक्षही असते. प्राचीन संस्कृत साहित्यात चुंबने, आलिंगने, स्तनमर्दन, जघनस्पर्श इत्यादींचे वर्णन अतिशय मनमोकळेपणाने केलेले आढळते. तसे वर्णन आज एखाद्या भारतीय भाषेतील साहित्यकृतीत कोणी केले तर त्याविरुद्ध अश्लीलतेची ओरड झाल्यावाचून राहणार नाही. प्राचीन भारतीय साहित्यशास्त्रातील रसव्यवस्थाही लक्षणीय आहे. या रसव्यवस्थेत शृंगार रसाला महत्वाचे स्थान तर आहेच; परंतु अमंगळ आणि किळसवाण्या वर्णनांतून निर्माण होणारा बीभत्स रसही रसव्यवस्थेत अंतर्भूत केलेला आहे. प्राचीन भारतीय साहित्यशास्त्रात काव्यगुण व काव्यदोष यांचे परिगणन केले असून काव्यदोषांमध्ये अश्लीलतेचा समावेश करण्यात आला आहे. परंतु हा सापेक्ष दोष होय असेही साहित्यशास्त्रकार सांगतात. उत्तान शृंगाराच्या, म्हणजेच संभोगशृंगाराच्या वर्णनांत अश्लीलता असली तरी तो काव्यदोष नव्हे असा प्राचीन साहित्यशास्त्रकारांचा निर्वाळा होता. वात्स्यायनाच्या ‘कामसूत्रा’त रति-

क्रीडेचे विविध प्रकार त्यांतील बारिकसारिक तपशीलासह वर्णिलेले आहेत तर 'कुट्टनीमता'सारख्या ग्रंथात वेश्येने आपले शृंगारिक कौशल्य कसे व्यक्त करावे याचा मार्मिक विचार आलेला आहे. प्राचीनांना यात कोठे अश्लीलता दिसली असे वाटत नाही. याचे कारण त्या काळातील लोकांचा विशिष्ट दृष्टिकोन हेच होय. अश्लीलतेच्या कालसापेक्षतेचे आधुनिक काळातील उदाहरण म्हणून 'La Terre' ह्या एमिल झोलाच्या कादंबरीचा निर्देश करता येईल. इंग्लंडमध्ये या कादंबरीच्या प्रकाशकाला शिक्षा झाल्यानंतर सात वर्षांनी लंडनच्या साहित्यसमीक्षकांनी झोलाचा गौरव केला. (La Terre च्या प्रकाशकाला इंग्लंडमध्ये शिक्षा ठोठावण्यात आली त्याच सुमारास झोलाला फ्रेंच सरकारतर्फे 'लिजन ऑफ ऑनर' देण्यात आला ही घटना अश्लीलता देशसापेक्ष कशी असते हेही दाखवून देईल).

अश्लीलता आविष्काराच्या विषयावरही अवलंबून असते. वैद्यकीय माहिती देणाऱ्या ग्रंथांत शरीरावयवांची माहिती आणि चित्रे दिली जातात. ज्यांचा लैंगिकतेशी संबंध असतो अशा रोगांची कारणे, लक्षणे, उपाय-योजना यांची शास्त्रीय चर्चा वैद्यकशास्त्राला करणे भाग पडते. ही चर्चा संदिग्ध किंवा सूचक असूनही चालत नाही तर प्रत्येक शास्त्रीय विवेचनाप्रमाणे स्पष्ट असावी लागते. मनुष्याच्या उत्सर्जन क्रियांचे वर्णनही वैद्यकशास्त्राला अपरिहार्यच आहे. तेव्हा वैद्यकीय कारणांसाठी झालेला हा आविष्कार कोणालाही अश्लील मानता येणार नाही. मात्र असे दिसून येते की वर उल्लेखिलेल्या विषयांसंबंधी लिहीत असताना वैद्यकशास्त्रात वापरली जाणारी भाषा शिष्टसंमत शब्दांनी युक्त अशी असते. येथेच भाषासंकेतांचा आणि अश्लीलतेचा प्रश्न उपस्थित होतो. प्रत्येक भाषेत माणसाचे लैंगिक व्यवहार, उत्सर्जन इत्यादींसाठी ग्राम्य आणि शिष्टमान्य असे दोन प्रकारचे शब्द असतात. 'संभोग', 'मैथुन', 'समागम' इत्यादी शब्दांनी व्यक्त होणाऱ्या अर्थाचे ग्राम्य शब्दही असतात आणि सर्वसामान्यांचा तोंडी बहुधा तेच रुळलेले असतात. परंतु ते ग्राम्य शब्द वापरून वैद्यकशास्त्र लिहिले तर त्या लेखनावर टीका झाल्यावाचून राहणार नाही. भाषेचे संकेतच येथे आपला प्रभाव पाडीत असतात. हे शिष्टमान्य शब्द फारसे भावप्रक्षोभक नसतात, त्यामुळे वाचकाला शास्त्रार्थ समजतो परंतु त्याच्या लैंगिक भावना चाळवल्या जात नाहीत किंवा त्याला फारशी किळसही वाटत नाही. शिवाय त्या शब्दांना एक पांडित्यपूर्ण पार्श्वभूमी लाभलेली असल्याने त्यांच्याकडे पाहण्याचा दृष्टिकोनच वेगळा होतो.

अश्लीलतेसंबंधीचे व्यक्तिगत दृष्टिकोन व्यक्ती-व्यक्तींच्या सभ्यताविषयक कल्पनांनुसार बदलत असल्या-मुळे कोणाला काय अश्लील वाटेल हे सांगणे कठीण आहे. प्रत्येक व्यक्तीच्या घरातील कौटुंबिक वातावरण, त्या व्यक्तीवर झालेले संस्कार, त्या व्यक्तीची मानसिक परिपक्वता इत्यादी अनेक गोष्टींवर ते अवलंबून आहे. उदा. नग्न स्त्रियांच्या शिल्पाकृती काही सुखवस्तु लोकांच्या घरांतील दिवाणखान्यांत शोभेसाठी ठेवलेल्या असतात. त्या घरात वाढलेल्या व्यक्तीने बालपणापासून त्या शिल्पाकृती पाहिलेल्या असतात. त्यामुळे त्या व्यक्तीच्या नजरेला त्यांची सवय झालेली असते. तेव्हा तशा प्रकारच्या शिल्पाकृती त्या व्यक्तीस अश्लील वाटण्याचा संभव नाही. याउलट अत्यंत कर्मठ आणि सनातनी कुटुंबात वाढलेला मनुष्य त्या शिल्पाकृती अश्लील आहेत असेच म्हणण्याची शक्यता आहे. 'जितक्या व्यक्ती तितक्या प्रकृती' हे म्हणणे अश्लील-तेच्या बाबतीत विशेषत्वाने खरे आहे.

अश्लीलतेबाबतची परिस्थिती अशी असल्यामुळे अश्लीलताविषयक चर्चेत बहुधा वैयक्तिक आणि सांस्कृतिक अभिनिवेशच प्रकर्षाने प्रगट झालेले दिस-तात. अशा चर्चा मुख्यतः ललितकृतींच्या संदर्भात घडून येताना दिसतात. या चर्चांचे विश्लेषण केल्या-नंतर अश्लीलता-विरोधकांचा रोख मनुष्याच्या उत्सर्जन क्रियांपेक्षा त्याचे नग्न शरीर आणि लैंगिक व्यवहार यांच्याच आविष्कारावर विशेष आहे हेही अनुभवास येते. उत्सर्जन क्रियांच्या आविष्कारामुळे फार तर किळस निर्माण होईल. वाचक अथवा प्रेक्षक उबगून जाईल. परंतु मनुष्याचे नग्न शरीर आणि त्याचे लैंगिक व्यवहार यांचा संबंध सामाजिक नीतिमत्तेशी पोहोचतो अशी भूमिका घेतली जाते. या दोन गोष्टींचा आविष्कार वाचकांच्या वा प्रेक्षकांच्या कामुक भावना चाळवतो आणि परिणामी ते नीतिभ्रष्ट होण्याची शक्यता असते असे या भूमिकेचे समर्थन केले जाते. अनेक ललित-

कृतींतून– विशेषतः साहित्यकृतींमधून– कामजीवना-संबंधीचे सामाजिक संकेत उध्वस्त करणाऱ्या व्यक्तींचे चित्रण केले जाते. लैंगिक विकृतींनी पछाडलेली माणसे दाखविली जातात. या ललितकृती पाहण्याने वा वाचण्याने प्रेक्षकांच्या किंवा वाचकांच्या मनाचा कलही तसेच काहीतरी करण्याकडे होतो असेही अश्लीलता-विरोधकांकडून सांगितले जाते. नग्नता आणि लैंगिक व्यवहार या माणसाच्या अत्यंत खाजगी जीवनाशी निगडित झालेल्या गोष्टी असून त्यांचे सार्वजनिक प्रदर्शन होता कामा नये असेही ते म्हणतात.

याच विचारांच्या अनुरोधाने जाऊन कोणत्याही ललितकृतीत लैंगिक अनुभवांचे आणि नग्न शरीराचे वर्णन वा चित्रण असूच नये अशी टोकाची भूमिका अत्यंत कडव्या अश्लीलता विरोधकांकडून घेतली जाते. तशा प्रकारचे वर्णन वा चित्रण ललितकृतींच्या सौंदर्याला पोषक असेल तरी ते त्याज्यच होय असे ते मानतात. परंतु असे करणे म्हणजे ललितकृतींची जीवनाशी फार मोठ्या प्रमाणावर फारकत करणे होय अशी टीका या भूमिकेवर केली जाते. प्रत्येक ललितकृती हा एक जीवनानुभव असतो. त्यामुळे जे जीवनातच नाही ते कलाकृतीत असत नाही. अश्लीलताविरोधक ज्या लैंगिकतेला भितात ती लैंगिकता आधी जीवनात असते आणि त्यानंतर ती ललितकृतीत येते. जीवनाचा सखोल आणि व्यापक अनुभव देणाऱ्या कलाकृतींत विविध लैंगिक समस्यांचे चित्रण अनेकवार अटळ ठरते. अशा कलाकृतींच्या निर्मितीवर वरील प्रकारचे बंधन घातल्यास त्यांचा जिवंतपणाच नष्ट होईल. शिवाय ललितकृतींखेरीज मनुष्याच्या व्यक्तिमत्त्वावर परिणाम घडवून आणणाऱ्या अनेक गोष्टी आहेत. सामाजिक नीतिमत्तेची हानी करणाऱ्या आणि व्यक्तींना नीति-भ्रष्टतेकडे नेणाऱ्या अनेक बलवत्तर शक्ती ललितकृतीं-बाहेर, प्रत्यक्ष सामाजिक जीवनात वावरत असतात. तेव्हा ललितकृतींतील आविष्कारावर असे निर्बंध लादण्यात काहीच अर्थ नाही. मात्र ललितकृतीत येणारी नग्नता आणि लैंगिकता तिच्या सौंदर्यास पोषक ठरणारी असावी. या दृष्टिकोनानुसार नग्न स्त्रियांची चित्रे वा पुतळे, संभोगशिल्पे (मग ती मंदिरावरील असोत वा लौकिक स्वरूपाची असोत) साहित्यकृतींतील कामा-विष्कार इत्यादींना जर सौंदर्याचे अधिष्ठान लाभले असेल तर त्यांत आक्षेपार्ह असे काही मानू नये. मनुष्याच्या अत्यंत खाजगी जीवनाशी निगडित असलेल्या गोष्टींचे सार्वजनिक प्रदर्शन करू नये हा मुद्दाही अशा संदर्भात गैरलागू ठरतो. परंतु नग्नता आणि लैंगिकता सौंदर्याला कोठवर पोषक ठरतील हे निश्चित आणि वस्तुनिष्ठ सीमारेषा घालून सांगता येणे अवघड आहे. प्रत्येक ललितकृतीच्या स्वरूपावर ते अवलंबून राहील. एखाद्या ललितकृतीत या दोन गोष्टी सौंदर्याला पोषक ठरल्या आहेत असे दिसून आले तरी त्यांना अश्लीलच म्हणावे असे सांगणाराही एक दृष्टिकोन आहे. अशा ललितकृतीत अश्लीलता एक कलामूल्य म्हणून अवतरते हे मात्र हा दृष्टिकोन मान्य करतो.

अश्लीलतेमुळे सामाजिक नीतीला धक्का पोहोचतो. हे कायद्याने मान्य केलेले आहे. परंतु निरनिराळ्या देशांत झालेले अश्लीलताविषयक कायदे पाहिले तर ते कमी अधिक प्रमाणात संदिग्धच आहेत असे दिसून येते. अश्लीलतेचा नेमका निकष काय हे अशा कोणत्याही कायद्याला निर्णायकपणे सांगता आलेले नाही. परंतु अश्लीलतेचा आरोप सिद्ध करण्यासाठी कायद्याने आजपर्यंत कोणकोणत्या कसोट्या वापरल्या हे पाहण्यासाठी इंग्लंड–अमेरिकेतील अश्लीलताविषयक कायद्यांचा इतिहास थोडक्यात पाहणे उद्बोधक ठरेल. इंग्लंडमध्ये रेजिना विरुद्ध हिक्लिन या १८६८ त झालेल्या खटल्यात अश्लीलतेची एक विशिष्ट कसोटी प्रथम वापरली गेली. हा खटला एका पुस्तिकेवर भरण्यात आला होता. अश्लीलतेचा आरोप असलेल्या मजकुराचा कल ज्यांच्यावर अनैतिक संस्कार होऊ शकतील अशा वाचकांना बिघडविण्याकडे किंवा नीति-भ्रष्ट करण्याकडे असेल तर तो मजकूर अश्लील म्हणून गणला जावा अशी ही कसोटी. या कसोटीने न्यायालयासमोर असलेल्या लेखनाचा वाचकांच्या मनावर साकल्याने काय परिणाम होऊ शकेल याचा विचार करण्याची आवश्यकता मान्य केलेली नव्हती. त्या लेखनातील काही वेचक परिच्छेदांवरूनही ते अश्लील आहे की नाही ते ठरू शकेल असे मानण्यात आले होते. १८७९ पासून अमेरिकेच्या न्यायालयातूनही हीच कसोटी वापरली जाऊ लागली. परंतु त्यानंतर तेथल्याच एका न्यायालयात ‘ युलिसीस् ’ या पुस्तकाचा खटला आला असता अश्लीलतेच्या काही नव्या

कसोट्या वापरण्यात आल्या. त्या अशा : १) संबंधित लेखनामागील लेखकाचा हेतू विचारात घेण्यात यावा. २) त्या लेखनातील काही विवक्षित परिच्छेदांवर बोट ठेवून ते अश्लील ठरवण्यापेक्षा त्या लेखनाचा सर्वसामान्य वाचकांच्या मनांवर विशेषत्वाने काय परिणाम होतो हे पाहण्यात यावे. ३) अपसामान्य माणसांवर वा लहान मुलांवर होणारा परिणाम विचारात घेऊ नये. ४) त्या लेखनातील प्रासंगिक अश्लीलतेचा विचार करताना त्यातील वाङ्मयीन गुणवत्तेकडे दुर्लक्ष करू नये. १९५७ मध्ये अमेरिकन सरकार विरुद्ध रॉथ या खटल्यात अमेरिकेच्या सर्वोच्च न्यायालयाने स्वीकारलेला दृष्टिकोन बराच उदारमतवादी होता. त्यानुसार समकालीन सामाजिक मूल्यांच्या दृष्टिकोनातून पाहिल्यानंतर, एखाद्या कृतीचा मुख्य विषय सर्वसामान्यांच्या मनात लैंगिकता, नग्नता आणि उत्सर्जन यांविषयी विकृत आस्था निर्माण करणारा आहे असे दिसत असेल, तर ती कृती अश्लील मानावी अशी कसोटी ठरवली गेली. तसेच संबंधित कृतीतील आविष्कार स्पष्टोक्तीच्या रूढ मर्यादांपलिकडे इतका गेलेला असावा की त्यामुळे अतिशय घृणा निर्माण झाली पाहिजे. त्याचप्रमाणे त्या आविष्काराचे सामाजिक दृष्टीने कोणतेही समर्थन करता येण्यासारखे नाही असेही दिसून आले पाहिजे, असेही स्पष्ट करण्यात आले. त्यानंतर १९६६ मध्ये गिन्झबर्गचा खटला अमेरिकेत झाला. गिन्झबर्ग हा ' इरॉस ' नावाचे एक मासिक चालवीत होता. हे मासिक, लिॲझाँ (Liaison) हे त्याचे द्विसाप्ताहिक आणि ' द हाऊस वाइफस हँडबुक ऑन सिलेक्टिव्ह प्रॉमिस्क्युइटी ' हे पुस्तक, अशा तीन प्रकाशनांवर हा खटला होता. कोणत्याही मूल्यांचा विचार न करता फक्त व्यापारी हेतूंसाठी जर एखादे पुस्तक वाचकांची कामवासना चाळवीत असेल तर ते पुस्तक निषिद्ध मानले पाहिजे असे मत या खटल्यात सुप्रीम कोर्टाचे न्यायमूर्ती ब्रेनन यांनी व्यक्त केले. या प्रकाशनांमधील लैंगिकतेची गिन्झबर्गने फार मोठी जाहिरात केलेली होती. अशी जाहिरात करून त्याने वाचकांच्या मनात आधीच अश्लील अपेक्षा निर्माण केल्या अशीही टीका न्यायमूर्तींनी केली. परंतु न्यायमूर्तींच्या या दृष्टिकोनावर काही न्यायाधिशांनीही टीका केली. त्या तिन्ही प्रकाशनांमधील अश्लीलतेपेक्षादेखील गिन्झबर्गची जाहिरातबाजी आणि त्याचे व्यापारी हेतू यांवरच शिक्षा देताना न्यायमूर्ती ब्रेनन यांनी आपला रोख ठेवला होता हे या टीकेचे प्रमुख कारण.

१९५९ मध्ये इंग्लंडमधील अश्लीलताविषयक कायदा सुधारण्यात आला. हिक्लिन कसोटीपासून हा कायदा फारसा दूर गेला नाही. तथापि अश्लीलतेचा आरोप असलेल्या लेखनाचा विचार साकल्याने व्हावा ही भूमिका घेण्यात आली आणि अश्लील ठरविले गेलेले लेखन समाजहिताच्या दृष्टीनेच प्रकाशित केले गेले असल्यास योग्य त्या पुराव्यासह तसा बचाव देण्याची संधीही आरोपींना मिळावी अशी तरतूद त्या कायद्यात केली गेली. मात्र कोणतेही लेखन अश्लील आहे की नाही हा निर्णय घेण्याचा अधिकार ज्यूरीकडेच ठेवण्यात आला.

भारतातील अश्लीलताविषयक कायदा अद्याप हिक्लिन् कसोटीच्याच आधारावर उभा आहे. या कायद्यातही अश्लीलतेची स्पष्ट आणि वस्तुनिष्ठ व्याख्या नाही. या कायद्याच्या कक्षेतून धार्मिक ग्रंथ, चित्रे, शिल्पकृती इत्यादी गोष्टी अपवाद म्हणून वगळण्यात आल्या आहेत. म्हणजे हा कायदा कोनारक आणि खजुराहो येथील हिंदू मंदिरांवरील कामशिल्पे अश्लील असली तरी त्यांच्या दर्शनाला प्रतिबंध करीत नाही. तसेच एखाद्या धार्मिक ग्रंथात अश्लील मानता येण्याजोग्या काही ओळी वा परिच्छेद असले तरी त्या ग्रंथाविरुद्ध कायदा कसलीही कार्यवाही करणार नाही. मात्र अशा ग्रंथातील अश्लील परिच्छेद वा ओळी त्या ग्रंथातून वेगळ्या काढून अन्य ठिकाणी कोणी छापल्या तर त्या कृत्याविरुद्ध मात्र कायदा पावले उचलील. एका गृहस्थाने रमझानचा उपास चालू असता कोणत्या प्रकारची लैंगिक कृत्ये करू नये, हे काही धार्मिक ग्रंथांतील परिच्छेद उद्धृत करून वर्तमानपत्रातून सांगितले आणि त्याच्यावर अश्लीलतेच्या आरोपावरून खटला भरण्यात आला ! एखादी ललितकृती अश्लील आहे किंवा नाही हे ठरविण्यासाठी तज्ञांची साक्ष भारतीय न्यायालये निर्णायक मानत नाहीत हे ' लेडी चॅटर्लीज् लव्हर ' या डी. एच्. लॉरेन्सच्या कादंबरीवर भारतात जो खटला झाला त्यावरून दिसून आले. बचावपक्षातर्फे श्री. मुल्कराज आनंद यांची साक्ष

काढण्यात आली होती. सदर कादंबरी अश्लील नाही असे मत त्यांनी दिले होते पण ते ग्राह्य धरले गेले नाही. या खटल्यात न्या. हिदायतुल्ला यांनी निर्णय देताना हे स्पष्ट केले की जे पुस्तक समाजाला हितकारक नाही त्याला घटनेने दिलेल्या आविष्कारस्वातंत्र्याचा हक्क मिळणार नाही.

या कायद्यावर कायद्यातील तज्ज्ञ, कलावंत आणि कलासमीक्षक यांनी बरीच टीका केली आहे. त्या टीकेतील काही महत्वाचे मुद्दे थोडक्यात असे : अश्लीलतेची वस्तुनिष्ठ व्याख्या या कायद्यात नसल्यामुळे हा संदिग्ध तर आहेच परंतु हिकलिन कसोटीनुसार अश्लीलता आणि नीतिभ्रष्टता यांत या कायद्याने जो कार्य कारणाचा संबंध गृहीत धरला आहे तो समाधानकारकपणे सिद्ध करणे कठीण आहे. एखाद्या माणसावर झालेले कुसंस्कार आणि त्याचे अनैतिक वर्तन हे एखादे विवक्षित चित्र पाहिल्यामुळे अथवा पुस्तक वाचल्यामुळेच झाले हे पुराव्यानिशी शाबीत करणे अवघडच आहे.

शिवाय ज्यांच्यावर अनैतिक संस्कार होऊ शकतात अशांना बिघडवण्याकडे किंवा नीतिभ्रष्ट करण्याकडे एखाद्या कृतीचा कल असेल तर त्या कृतीवर संपूर्ण बंदी घालून संयमी आणि समजुतदार व्यक्तींनाही ती उपलब्ध होऊ न देणे हे न्यायाशी विसंगत आहे. तसेच जे कोणी बिघडण्यासारखेच आहेत त्यांना बिघडविण्यासाठी समाजातील इतर अनेक शक्ती सज्ज असतातच. एखाद्या चित्रावर नाही तर पुस्तकावर बंदी घालून ते बिघडावयाचे राहतील असे समजण्याचे कारण नाही. भारतासारख्या धर्मातीत राष्ट्रात काही धार्मिक कृती अत्यंत अश्लील ठरण्यासारख्या असूनही धर्माच्या सबबीवर त्यांना सवलत मिळावी ही गोष्ट धर्म आणि ईश्वर या गोष्टी न मानणाऱ्या लोकांवर अन्याय करणारी आहे. शिवाय हिंदु मंदिरांवरील कामशिल्पे हिंदूंना अश्लील वाटली नाहीत तरी हिंदु नसलेल्या व्यक्तींनी, त्या शिल्पांमुळे आम्ही बिघडण्याची वा नीतिभ्रष्ट होण्याची शक्यता आहे, असे म्हटले तर हा कायदा काय करणार हा प्रश्नही उद्भवतो. एखादी कृती अश्लील आहे किंवा नाही हे ठरविणे अखेरीस संबंधित न्यायाधिशावरच अवलंबून ठेवले आहे. समाजशास्त्रज्ञ, कलासमीक्षक इत्यादींची मते न्यायमूर्तींवर बंधनकारक राहणार नाहीत अशी परिस्थिती असल्यामुळे अश्लीलतेसंबंधीचे न्यायालयीन निर्णय वस्तुनिष्ठ दृष्टिकोनातून घेतले जाण्यापेक्षा व्यक्तिनिष्ठ विचारातूनच घेतले जाण्याचीशक्यता जास्त आहे. कोणत्याही ललितकृतीतील अश्लीलता ठरविण्यासाठी त्या कलाकृतीचा वाचकाच्या अथवा प्रेक्षकाच्या मनावर एकंदर संस्कार काय होतो हे विचारात घ्यावयास हवे. तिच्यामधील काही भागाचा विचार केल्याने दिशाभूलच होणार कारण त्या भागांचाच मूळ विषयाशी कोणत्या स्वरूपाचा संबंध आहे इकडे दुर्लक्ष होईल. भारतीय कायद्यात हिक्लिन कसोटी मानली गेल्याने हेच होत आहे. जागतिक कीर्तीच्या रसिकमान्य कलाकृतीही कायद्याने अशा प्रकारे अश्लील ठरविल्या आहेत असा इतिहास आहे.

कलात्मक निर्णयांच्या बाबतीत राजसत्तेने काही ढवळाढवळ करावी हेच काही कलावंतांना आणि समीक्षकांना मान्य नाही. त्यांच्या दृष्टीने अश्लीलतेसंबंधीचा कोणताही कायदा अस्तित्वात असण्याची आवश्यकता नाही कारण अशा कायद्यामध्ये संदिग्धता राहणे अटळ आहे. परिणामतः अश्लीलतेचे उच्चाटन होण्याऐवजी काही चांगल्या कलाकृतींवर अन्याय होण्याचा संभवच अधिक. त्यापेक्षा वाचक आणि प्रेक्षक सुशिक्षित आणि सुसंस्कृत करण्याकडे अधिक लक्ष पुरविले गेले पाहिजे. व्यक्तीच्या सांस्कृतिक विकासातून साधणारी मानसिक परिपक्वता तिच्या सौंदर्यदृष्टीवर परिणाम घडवून आणल्यावाचून राहणार नाही. कलाकृतीच्या सामर्थ्याचा आणि सौंदर्याचा एक अपरिहार्य घटक म्हणून येणारी तथाकथित अश्लीलता आणि केवळ अश्लीलतेसाठी आणलेली अश्लीलता या दोहोंमधील भेद मग ते सहज जाणू शकतील. वाचकांची ही सौंदर्यविषयक जाण जितक्या प्रमाणात वाढेल तितक्या प्रमाणात खरीखुरी अश्लीलता नष्ट होईल. आणि अश्लीलताविरोधी कायदा करावयाचाच असेल तर तो जास्तीतजास्त वस्तुनिष्ठ कसा होईल हे पहायला हवे. शिक्षणतज्ज्ञ, मानसशास्त्रज्ञ, मानवशास्त्रज्ञ, समाजशास्त्रज्ञ इत्यादींचे त्यासाठी सहकार्य घ्यावे. तसेच कायदा करताना धर्मातीत आणि शास्त्रशुद्ध दृष्टी वापरण्यात यावी. लैंगिक विकृतींनी पछाडलेले लोक कोण असतात, त्यांच्या त्या विकृती कशा निर्माण होतात, त्यांनी केलेल्या लैंगिक गुन्ह्यांच्या मागे कोणत्या

प्रेरणा असतात यांचा अभ्यास त्यासाठी उपयुक्त ठरेल. निरनिराळ्या आर्थिक, सांस्कृतिक गटांतील व्यक्तींच्या मुलाखतीही घेतल्या जाव्यात.

कुमारावस्थेत असलेल्या मुलामुलींच्या मनावर चांगल्या ललितकृतींमधील लैंगिक वर्णनांचाही वाईट परिणाम होण्याची शक्यता आहे आणि त्यामुळे त्यांच्या सांस्कृतिक विकासात अडचणी निर्माण होतील. म्हणून ते टाळण्यासाठी काही योजना करायला हवी असे मतही मांडले जाते. पुस्तकांच्या बाबतीत, प्रकाशक आणि पुस्तक विक्रेते यांच्या सहकार्याने काही विशिष्ट पुस्तके फक्त प्रौढांच्याच हाती पडतील हे पहावे. अशी पुस्तके कोणाला केव्हा विकली यांचे तपशील नोंदून ठेवले जावेत हा एक मार्ग. परंतु एकदा ते पुस्तक विकले गेल्यानंतर ते कोठे कोठे जाईल हे सांगता येणे अशक्य आहे. कायदा आणि सेन्सॉरशिप यांच्या मर्यादा अश्लीलतेच्या बाबतीत जेवढ्या स्पष्टपणे दिसून येतात तेवढ्या अन्य कोणत्या बाबतीत क्वचितच दिसून येतील.

संदर्भ–

(१) Roots of Obscenity– (Ed.) Shah, A. B.; Bombay; 1968.

(२) Does Pornography Matter? (Ed.) Rolph, C. H.; London; 1961.





डॉ. सदाशिव अंबादास डांगे

रसप्रतीति आणि व्यक्तिमत्त्व (Individuality)

रसप्रक्रियेसंबंधाने आजपर्यंत इतके विस्तृत लिखाण झाले आहे की, त्याची केवळ जंत्री देणेही विस्तारावह होईल[1]. प्राचीन पठडीत तयार झालेल्या विद्वानांना, मनोविश्लेषणात्मक दृष्टींतून केलेले नवीन विवेचन भरताला अभिप्रेतच नव्हते म्हणून अस्वीकारार्ह वाटते,[2] तर रसप्रक्रिया आणि मनोविश्लेषण यांचा अगदी निकटचा संबंध आहे असे आधुनिक धर्तीच्या विद्वानांना वाटते.[3] या मतांचे सूक्ष्म अवलोकन केल्यास असे दिसते की रसप्रक्रिया आणि कवि, नट व प्रेक्षक–पाठक यांच्या व्यक्तिमत्त्वाचा प्रश्न अजून मोकळा आहे; आणि या प्रश्नाकडे अगदी जवळून बघणे आवश्यक आहे. त्याबरोबरच रसप्रक्रिया किंवा रसनिर्मिति केवळ नाट्यांतच किंवा ललितसाहित्यातच ' दुसऱ्या शब्दात, " अलौकिक " (अभिनवगुप्त) अशा पातळीवरच सिद्ध होते काय हेही पारखणे आवश्यक आहे.

रसनिर्मितीच्या विवेचनात अभिनवगुप्ताचे विवेचन हे त्यापुढील कालात सर्वथैव ग्राह्य ठरलेले असून वाक्यं रसात्मकं काव्यम् " ही विश्वनाथी रसविवेचनात सूत्रवत् ठरली आहे. रसचर्चा ही ज्यावर आधारलेली आहे ते भरताचे रससूत्र " विभाव–अनुभाव–व्यभिचारिसंयोगाद् रसनिष्पत्तिः " असे असून त्याचा आपापल्या परीने परामर्श अभिनवगुप्तपूर्व आचार्यांनी घेतला आहे. त्या सर्वांचे विवेचन इथे करणे म्हणजे केवळ अशक्यच नव्हे, तर अप्रस्तुतही होय. अभिनवगुप्ताच्या विवेचनाचा विशेष म्हणजे " साधारणीकरण " आणि साधारणी–करणाचे हे तत्त्व सूत्ररूपाने त्याने आपला आचार्य भट्ट तौत याचेपासून उचलले. एकीकडे लोल्लट आणि शंकुक हे रसप्रतीतीत रसिकाला (म्हणजे पाठकाला) बाह्य मानीत होते तर प्रेक्षक दुसरीकडे भट्ट नायकाने आपल्या " भोजकत्व " सिद्धान्ताने रसिकाला रसाविष्कृतीत अन्तर्भूत केले. अर्थातच आधीच्या आचार्यद्वयांच्या मते रस हा पात्र आणि नट यात असून तो पाठक-प्रेक्षकात " उपचित " किंवा " अनुकृत " होतो, तर भट्टनायकाने पाठक-प्रेक्षकाला रसभोजक मानले. भट्टतौताने आणि त्यानंतर अभिनवगुप्तानेही पाठक-प्रेक्षकांना रसान्तर्भूत मानले. पण रसविवेचनातील हा भेद–प्रेक्षकाला रसबाह्य आणि आणि रसान्तर्गत ठरविण्याचा– मान्य करूनही शंकुक आणि लोल्लट ह्यांचे विवेचन भरतविरोधी होते असे म्हणणे शक्य नाही. भरताने " विभाव-अनुभाव व्यभिचारि संयोगाद् रसनिष्पत्तिः " हे सूत्र प्रतिपादिले; पण ही रसप्रतीति किंवा रसनिष्पत्ति नेमकी कुठे होते हे स्पष्ट करण्याचे काम या रसशास्त्र्यांवर सोपविले! म्हणूनच, रससूत्रातही अस्पष्टच राहिलेल्या प्रेक्षक पाठकाला रसबाह्य ठेवण्याची लोल्लट आणि शंकुक यांची बैठक नितांत भरतविरोधी नाही असेच म्हणावे लागेल! भट्टनायकाने प्रेक्षक-पाठकाला रसप्रक्रियेत अन्तर्भूत केले आणि तो " भोजकत्व " व्यापाराने रसास्वाद घेतो असे सांगितले. आणि रस त्याला " भावित " होतो तो " भावकत्व " व्यापाराने. अर्थात् त्याने रसिकाला " रसभोगी " मानले हे स्पष्ट आहे. भोगित्वाची भूमिका अर्थात् " भोग्या "–पेक्षा भिन्न आहे

---

१. डॉ. दे, हिस्ट्री ऑफ संस्कृत पोएटिक्स् २, २१–३२; १३५–१७४; डॉ. ए. शंकरन् " थिअरीज् ऑफ् रस अँण्ड ध्वनि; के. सी. पाण्डे, इण्डियन एस्थिटिक्स्, ज. गंगानाथ झा इन्स्टि, ३, ३७९–४२६. इ. इ.

२. ग. त्र्यं. देशपांडे भारतीय साहित्यशास्त्र दुसरी आ. मार्च १९५३, पृ. २६७

३. के. ना. वाटवे रसविमर्श; तेच. " सायकॉलॉजी ऑफ रस थिअरी "– अॅ. भां. ओ. रि. इं. सिल्व्हर ज्यु. २६, ६६९–६७७; आत्रेय, "सायकॉलाजी ऑफ ब्यूटी" ज. बनारस हिं. यु. ६, ४३–५५ इ. इ.

हे त्याला अपेक्षित आहे "भोग्यां" तील (काव्यकृतीतील) आस्वाद भोगण्याच्या एकंदर प्रक्रियेला त्याने "भावन" असे नाव दिले. रस भावित होतो तो विभावादींच्या साधारण्यामुळे; जोपर्यंत विभावादि नाटकगत किंवा काव्यगत व्यक्तींशीच संबंधित आहेत तोपर्यंत रस भावित होणे शक्य नाही; त्यासाठी नाट्यगत विभावादि हे व्यक्तीच्या मर्यादांतून बाहेर पडून साधारणीभूत व्हावे लागतात–म्हणजेच–लोकसाधारण व्हावे लागतात. जेव्हा ते तसे होतात तेव्हा रसनिष्पत्ति होऊन ती रसिकाचे भोग्य होते. वास्तविक पाहता भट्टतौताने सांगितलेली साधारणीकरण-कल्पनाच भट्टनायकाने "भावन" व्यापाराच्या विवेचनात सांगितली. अभिनवगुप्ताने या संबंधात "भावन" ही वेगळी प्रक्रिया मानायचे कारण नाही; कारण ती साधारणीकरणात अन्तर्भूत होते असे सांगताना ती ध्वनिकारांच्या "व्यंजना" व्यापारातच अंतर्भूत होते असे सांगितले[1] पण असे असले तरी साधारणीकरण-कल्पनेचा सूत्रपात भट्टनायकातच अनुस्यूत आहे असे म्हणणे प्राप्त आहे.

रसनिष्पत्तीच्या संबंधी प्रतिपादिलेल्या मुद्यांपैकी एक महत्त्वाचा मुद्दा म्हणजे व्यक्तित्वनिरास हा होय. नाटकात किंवा काव्यात रसप्रतीति होते त्यासाठी नट पात्रादि त्यांच्या व्यक्ति-मर्यादेतून बाहेर पडून साधारणीभूत असाव्या लागतात; आणि नाटककार किंवा कवि याचाही प्रयत्न तसाच असतो असे पारंपरिक मत आहे. रामकथेवर आधारित असलेले एखादे नाटक बघताना, आपल्यापुढे येणाऱ्या रामाचे पात्र रंगविणाऱ्या नटाच्या "रामत्व" आणि "नटत्व" या दोहोंचाही परिहार व्हावा लागतो; आणि तो तसा होतोही असे मानतात.[2] अर्थातच हे "रामत्व" आणि "नटत्व" नष्ट झाल्याशिवाय साधारणीकरण होणार नाही हे ओघाने आले. आपल्यापुढे येणारी व्यक्ति ही राम किंवा नट नसून आपल्यासारखाच एक मनुष्यसाधारण होय अशी प्रेक्षकाची भावना झाल्याशिवाय त्यांचा नाटकांत अन्तर्भाव होणार नाही, आणि तसे झाल्याशिवाय तो रसास्वाद घेऊ शकणार नाही, कारण नाहीतर तो नाटकबाह्य राहील असे अभिनवगुप्ताचे विवेचन सांगते. आणि अभिनवगुप्ताच्या आणि लोल्लट–शंकुकाच्या विवेचनात नेमका हाच भेद आहे. पण प्रश्न असा आहे की "रामत्व" किंवा "नटत्व" ही दोन्ही खरोखरच निरस्त होतात काय? विचार करता असे दिसते की नटत्वाचा निरास झाला तरी "रामत्व" चा निरास होणे शक्य नाही. म्हणूनच, रामरूपांत साधारणीकृत मानवी भावनांचा आविष्कार घडवून आणण्याचा नाटककाराचा प्रयत्न असला तरी, आणि हे मानवसाधारणत्व त्या पात्रांत किंवा नटांत दिसल्याशिवाय प्रेक्षकही त्यात अंतर्भूत होणार नाही हेही मान्य केले तरी, प्रेक्षकापुढे नाटकात वावरणारा नट "रामत्व" विहीन असून चालणार नाही! रामाविषयी किंवा परंपरेत किंवा इतिहासात रूढ झालेल्या व्यक्तीविषयी, जी भावना प्रेक्षकांच्या मनात असेल तिला धक्का पोचला तर रसहानि होते हे ह्याचमुळे! हे मूलभूत "रामत्व" किंवा "व्यक्तित्व" जड विभावादीत तसेच चेतन भावादींतही असावे लागते. रामाचे काम करणाऱ्या नटाचे हाती धनुष्याऐवजी पिस्तुल देऊन चालणार नाही हे जड विभावाचे उदाहरण झाले; तर त्याच्या तोंडी किंवा वागण्यात एखादे भलतेच, साधारणजनाला शोभेसे, वाक्य देणे हे चेतनविभावाचे उदाहरण झाले. असे एखादे वाक्य किंवा अशी एखादी अभिनयाची छटा "रामा"च्या अभिनयात आली तर आपण चट्कन् म्हणतो की "हे रामाला न जुळणारे आहे" अर्थात् मानवसुलभ आर्तता, विकारवशता इत्यादि अपेक्षूनही त्या पात्राचे "रामत्व" म्हणून काहीतरी उरतेच! आणि हे "रामत्व" म्हणजेच पात्राचे, साधारणीकरणातही डोकावणारे आणि प्रामुख्याने राहणारे व्यक्तिमत्त्व होय,जे "रामत्वा"चे व्यवच्छेदक असते! अतः "रामत्वा"चा निरास होणे आवश्यक आहे, किंवा तो तसा होतो, हे मतच पारखून घेणे आवश्यक आहे– नव्हे ते पूर्ण सत्य नाही! पात्राचे असे विशिष्ट व्यक्तिमत्त्व राहिलेच पाहिजे याचा स्पष्ट उल्लेख अभिनवगुप्ताने केला नसला

१. विशेष विवेचनासाठी बघा– ग. त्र्यं. देशपांडे उ. ग्रं. पृ. ३०५.
२. ग. त्र्यं. देशपांडे उक्त. ग्रं. पृ. ३०९.

तरी, त्याने नमूद केलेल्या रसविघ्नांच्या यादीत " प्रतीत्युपायवैकल्य " आणि " स्फुटत्वाभाव " या विघ्नांतून त्याची सूचना मिळते. अशा प्रकारे साधारणीकरणातच व्यक्तिसापेक्षता येत असते हा अनुभव आहे. समानीकृत किंवा साधारणीकृत दृष्टीतून नाटककार किंवा कवि सार्वकालीन मानवी भावांचे प्रदर्शन करीत असतो आणि प्रेक्षक– पाठकही त्याचे प्रत्यंतर घेत असतो, तसेच विशिष्ट व्यक्तिनिष्ठ भावाचे प्रात्यक्षिक तो करीत असल्याने नाटक–काव्यात केवळ साधारणीकरण नव्हे तर **व्यक्तिसापेक्ष साधारणीकरण** मानणे आवश्यक आहे. औरंगजेबाशी दणक्यात बोलणारा संभाजी कोणी एक सर्वसाधारण, साधारणीकृत, व्यक्ति नव्हे; तर आपल्या भावनांना साधारण अशा भावना जागृत करूनही आपले " संभाजीपण " न सोडणारी व्यक्ति होय ! अर्थात् " संभाजीत्व " हे नष्ट होत नाही; नव्हे होऊन चालणार नाही. अर्थात् प्रेक्षक, जे बघत असतो त्यातील भावनिक पसाऱ्यात, स्वतःच्या भावनांचे प्रतिबिंब पहात असला तरी तो " संभाजी " बघत असतो. संभाजीचे किंवा रामाचे हे व्यक्तित्व त्यांच्या मूळ व्यक्तित्वाशी मेळ खाणारे असावे लागते; त्यात नाटककार सोयीप्रमाणे कलाकुसर करू शकतो; पण ते बदलवू मात्र शकत नाही. त्यातील मानवसुलभ भाग उचलून त्याचे प्रात्यक्षिक तो करीलही; पण त्यातही त्याचे मूळ व्यक्तिमत्त्व तो हिरावून घेऊ शकत नाही. " स्वात्मरूपेण विश्वं यथा पश्यन् " ही कवीची किंवा नाटककाराची भूमिका नीट समजावून घेणे आवश्यक आहे. " स्वात्मरूपेण " या शब्दांत कवीचे व्यक्तिमत्त्व वर्ण्य व्यक्तिमत्त्वात मिसळून एक नवीन व्यक्तिमत्त्व निर्माण करण्याची कल्पना आहे; पण या नवीन व्यक्तिमत्त्वातील कविकल्पित भाग हा मूळ व्यक्तिमत्त्वाशी जुळणारा असणे नितांत आवश्यक आहे.

" स्वात्मरूपेण विश्वं यथा पश्यन् " या वचनातील मथितार्थ, आपल्या दृष्टीतूनच वेगळे पण मूलग्राही व्यक्तिमत्त्व निर्माण करणे हा होय. ऐतिहासिक आणि पौराणिक कथानकात असे व्यक्तिमत्त्व लोकांना सुपरिचित असते, म्हणून तिथेच व्यक्तित्व रेखाटनाचा प्रकार सयुक्तिक होय, आणि सामाजिकात तो अपेक्षित नाही असे म्हणता येत नाही. सामाजिक प्रसंगात ही जी कोणती व्यक्ति नाटककार किंवा कवी निर्माण करीत असतो ती निश्चित अशी लौकिक व्यक्ति नसून साधारणीभूत असते हे मान्य; पण तिचे लौकिक व्यक्तिमत्त्व असे निश्चित नसले तरीपण एक वेगळेच व्यक्तिमत्त्व तिथे निर्माण होत असते हे नाकारणे व्यर्थ होय. गडकऱ्यांनी निर्माण केलेला सुधाकर हा कोणी " सर्वसाधारणीभूत मनुष्य " नव्हे; " साधारणीभूत " दारुड्याही नव्हे; दारुड्या पति असेही त्याचे वर्णन मोघमपणे करता येणे शक्य नाही. लौकिक अनुभवावरूनच गडकऱ्यांनी निर्माण केलेली ती एक वैशिष्ट्यपूर्ण व्यक्ती होय, जिच्यात गडकऱ्यांचे " स्वात्मरूपत्व " तर आहेच, पण " विश्वदर्शन"ही आहे. त्यात असहाय मद्यपित्व आहे, ठिसुळलेले पतित्व आहे, निसटलेले मित्रत्व आहे-हे सर्व सुधाकराचे विशिष्ट व्यक्तिमत्त्व होय ! आणि सुधाकराचे पात्र लौकिकेतर (म्हणजे नाटकाच्या) पातळीवर असल्याने त्याची लौकिक व्यक्तिमर्यादा निश्चित नसल्याने ते साधारणीभूत असले, तरी ते **विशिष्ट व्यक्तित्वाने** साधारणीभूत आहे. हॅम्लेट किंवा ऑथेल्लो ही व्यक्ति केवळ नामनिरस्त अशी व्यक्ति नव्हे, तर कवीने दिलेल्या व्यक्तिमत्त्वाने व्यवच्छिन्न अशी आगळी, आणि साधारणीभूत व्यक्ति होय. यावरून असे म्हणता येते की साधारणीकरण लौकिक व्यक्तित्वाचा निरास करते; पण नवे व्यक्तिमत्त्व उत्पन्न करते; आणि हे नवे " अलौकिक " (हा शब्द अभिनवगुप्ताचा आहे; अधिक स्पष्टीकरणासाठी " प्रतिलौकिक " हा शब्द वापरणे इष्ट होणार नाही काय ?) म्हणजेच साहित्यिक व्यक्तिमत्त्व – कवीच्या व्यक्तित्वाने (स्वात्मरूपेण) प्रस्फुरित झालेले–असते. अर्थात् साहित्यकृतीत लौकिकाला कवीच्या व्यक्तित्वाचा बेमालूम मुलामा दिलेला असतो; पण असे असले तरी कवीच्या (किंवा साहित्यकाराच्या) व्यक्तिमत्त्वाचा हा मुलामा जरा अधिक होऊन " मालूम " होऊ लागला की कलाकृति नासते आणि त्यात कवी डोकावतो; तो प्रवचनकार ठरतो; व्याख्याता म्हणून उभा ठाकतो किंवा उपदेशक म्हणून धिंगाणा घालतो; आणि अशा वेळी " स्वात्मरूपेण विश्वं यथा पश्यन् "च्या ऐवजी त्याची भूमिका, " विश्वरूपेण स्वात्मानं प्रदर्शयन् " अशी होते ! साहित्यिक एक ठोकळेबाज (ई. एम्. फॉर्स्टर ज्याला " फ्लॅट् " म्हणतो) पात्र निर्माण

करीत असो किंवा विकसनशील (फॉर्स्टर ज्याला "राउंड" म्हणतो) पात्र निर्माण करीत असो त्यांत एक आगळे व्यक्तित्व निर्माण करण्याकडेच त्याचा प्रयत्न असतो. ते साधारणीकृत असले तरी विशिष्टही असते हे विसरून चालणार नाही. विकसनशील पात्रात विविध छटा दिसतात. तो प्रेमळ बाप असतो; उत्कृष्ट सेनानीही असतो; रसिक प्रियकर असतो आणि विश्वासू मित्रही असतो. या सर्व छटा विविध प्रसंगांतून कवि किंवा साहित्यकार दाखवीत असतो. ह्या विविध प्रसंगांच्या विभावांच्या साह्याने तो विशिष्ट व्यक्तिमत्व निर्माण करीत असतो. ते कविनिर्मित असल्याने प्रति–लौकिक आणि म्हणूनच साधारणीकृत असले तरी ते सापेक्षसाधारणीकृत असते. असे हे व्यक्तित्वसापेक्ष साधारणीकरण एखाद्या लौकिक व्यक्तीचे असेल, काल्पनिक व्यक्तीचे असेल, एखाद्या समाजाचे असेल, वर्ण्यविषय ठरलेल्या एखाद्या इमारतीचेही असेल! म्हणूनच साधारणीकरण किंवा तद्वारे रसप्रतीति ही केवळ नाटकात रूढ अर्थाने काव्यात किंवा कादंबरीतच असेल असे नव्हे; तर नाट्य–छटा, लघुनिबंध यासारख्या साहित्य–प्रकारांतही दिसते! खरे म्हणजे, आणि तत्त्वार्थाने पाहिले तर; "साधारणीकरण" हे माध्यम होय, तर साहित्यकृतीतील व्यक्तिमत्त्व हे साहित्यकृतीचे ध्येय होय! "स्वभावोक्ति" आणि "वक्रता" यातील चारुता-प्रतीतींचे तुलनात्मक विवेचन करण्याचे हे ठिकाण नव्हे. पण "स्वभावोक्ति" मध्ये चारुत्वप्रतीति निश्चित असते हे मत प्रबल आहे. स्वभावोक्तीतील चारुता ही वर्ण्याच्या यथास्थिति अवस्थेच्या वर्णनात असते; पण ती यथास्थितीत नसते, तर वर्णनांत असते; आणि येथे कवीच्या स्वात्मरूपाचा प्रत्यय येतो. कवि आपल्या दृष्टीने तीच यथास्थिति वर्णन करू लागला की चारुता येते याचे कारण ती "यथास्थिति" तो सर्वजनगोचर करतो तो आपल्या दृष्टीतून! इथे तो साधारणीकरणाचे माध्यम आचरीत असतो; तर ती यथास्थितीच असते ह्यात तो तिचे वैशिष्टय कायम ठेवीत असतो. ही त्या यथास्थितीची व्यक्तिमत्ता झाली. लघुनिबंधात, प्रवास वर्णनात किंवा क्षेत्रवर्णनात याची प्रतीति प्रामुख्याने येते.

व्यक्ति–सापेक्ष साधारणीकरणाचा मुद्दा येथवर पाहिल्यानंतर आता पुढे असा एक वाङ्मयप्रकार बघू की जो परवर्ती (आणि आधुनिकही) काळात मान्य पावला असला तरी संस्कृतच्या क्षेत्रात तितका रुजलेला नव्हता. तो प्रकार म्हणजे चरित्रलेखन. आपण वर बघितलेच आहे की साधारणीकरणात व्यक्तिसापेक्षता राहतेच. क्षेत्रवर्णनादि बाबतीत त्याचा उल्लेख वर केला. पण व्यक्तिसापेक्षत्व ज्यात प्रामुख्याने दिसते तो प्रकार चरित्रलेखनाचा होय. चरित्रवर्णनात चारुताप्रतीति होत नाही असे कोण म्हणेल! संस्कृत साहित्यातही चरित्र-प्रधान ग्रंथ होते. बाणाचे "हर्षचरितम्," बिल्हणाचे "विक्रमदेवाङ्कचरितम्" किंवा पद्मगुप्ताचे "विक्रम-साहसाङ्कचरितम्" हे ग्रंथ साक्ष म्हणून देता येतील. अशा ग्रंथांना "आख्यान" ही संज्ञा देऊनही त्यांचा काव्यात अंतर्भाव भामह, दण्डिन् आदि प्राचीनांनीही केला, तो त्यातील इतिवृत्तात्मकतेवरून नव्हे असे कसे म्हणता येईल! अर्थातच इतिवृत्तात्म-कता हे काव्यरूप होऊ शकते असे सिद्ध होते; पण ही इतिवृत्तात्मकता कविदृष्ट असायला हवी–म्हणजेच कवीने किंवा साहित्यकाराने "स्वात्मरूपेण" पाहून दाखवायला हवी; असे झाले तर ती साधारणीकृत होते. पण म्हणूनच तीतील व्यक्ति-निष्ठता नष्ट होते असे कसे म्हणता येईल? चरित्रग्रंथात व्यक्तित्वाचा निरास तर दुरापास्तच; पण व्यक्तित्व परिपोषच होतो. आणि अशा प्रकारच्या साहित्यात पाठक, किंवा त्याचे नाटकात रूपांतर केले तर प्रेक्षक, व्यक्तिपरिपोषामुळेच रममाण होतो. हा व्यक्तिपरिपोष लेखकाच्या आत्मिक-तेने परिपुष्ट झाला असल्याने आणि लेखक हा सार्व-जनीन स्थितीत येत असल्याने, तेथेही वर्ण्यविषयाचे व्यक्तिमत्त्व हे साधारणीकृत ठरते. प्रेक्षकपाठकास ती वर्ण्य-व्यक्ति हयात असताना माहीतही असते; या नव्या व्यक्तिविकासात तो रममाण होतो तो साधारणीकरणाने होतो; पण त्याची व्यक्तिसापेक्षता नाकारून चालणार नाही. व्यक्तिचित्रणात सत्य घटनांना फाटा दिला गेला तर तेथे रसहानि होते याचे कारण हेच! लो. टिळक, गांधी किंवा इमाइल झोला, किंवा डॉ. जॉन्सन यासारख्या लोकांच्या चरित्रात रसप्रतीति येत नाही असे म्हणणे अशक्य होय. अशा वाङ्मयप्रकाराचे नायक लौकिक असूनही त्यात रसप्रतीति येते ती केवळ अशा व्यक्तींच्या साधारण्यामुळे नव्हे.

– किंवा साधारणीभवनामुळे नव्हे– तर त्यांच्या व्यक्तिवैशिष्ट्याच्या वर्णनामुळेच. या व्यक्तींच्या साक्षात् जीवनात कुणाला चारुताप्रतीति येत नसते, तर ती त्यांच्या चित्रणात– साहित्यीभवनात– असते; म्हणजेच "अ-लौकिकत्वात" (किंवा प्रतिलौकिक भूमिकेत) येत असते; आणि ही प्रतिलौकिक साहित्यगत भूमिका साधारणीकृत होय हे मानले तरी ती मुळात व्यक्तिविशिष्ट असते हे मान्य करणे भाग आहे. साधारणीकरणाच्या रूढ स्पष्टीकरणाला अनुसरून कुणाला असे म्हणता येईल की चरित्रनायकाचे लौकिक व्यक्तिमत्त्व आणि साहित्यगत व्यक्तिमत्त्व भिन्न आहे. दुसरे हे पहिल्यासारखे भासते एवढेच. पहिल्याची सामग्री घेऊन दुसरे निर्माण झाले तरी ते खरेखुरे लौकिक नाही; आणि ते तसे (कविकिमयेने "स्वात्मरूपेण" निर्मित) असते; म्हणूनच साधारणीकृत असते व तिथे चारुताप्रतीति येते. हे सर्व मान्य. पण त्याबरोबरच ते साधारणीकृत असले तरी पण व्यक्तिमत्त्वच असते हेही सिद्ध होते; आणि असे असल्याने व्यक्तिसापेक्ष साधारणीकरणाचा सिद्धान्तच इथे त्याचे रूप अधिक स्पष्ट करू शकतो.

असे हे व्यक्तिसापेक्ष साधारणीकरण साहित्यकृतीत सिद्ध होते तेव्हा प्रेक्षक–पाठकांना रसप्रतीति किंवा चारुताप्रतीति येते तिची प्रक्रिया कशी ते पाहू. खरे पाहता पाठक–प्रेक्षक आपली वैयक्तिक भूमिका सोडून नाट्यांत अन्तर्भूत होतो म्हणजे काय? तोही त्या साधारणीकृत अवस्थेत एक घटक म्हणून येतो आणि त्याचाही स्व–व्यक्ति–निरास होतो किंवा तो तन्मय होतो असे मानणे केवळ आपातसुंदर होय. पण तथ्यार्थाने ते खरे नव्हे हे सूक्ष्म विचारांती दिसून येईल. प्रथमतः हे ध्यानात ठेवणे आवश्यक आहे की "विभाव–अनुभाव–व्यभिचारि–संयोगात्" होणारी रसप्रतीति किंवा परिपोष हा खऱ्या अर्थाने प्रेक्षकांत किंवा पाठकात होतो. विभावादींची योजना कवि– नाटककार इत्यादि करीत असले तरी रसपरिपोष हा मुळात पात्रात किंवा नटांत तत्त्वतः होत नाही; आणि याच कारणाने प्रेक्षक किंवा पाठक यालाच "रसिक" (म्हणजे- रसे अधिष्ठितः किंवा अधिष्ठितरसः) असे म्हणतात "विभावानुभाव व्यभिचारिसंयोगाद् रसनिष्पत्तिः" या रससूत्राची चर्चा करताना एक गोष्ट प्रामुख्याने ध्यानात ठेवणे आवश्यक आहे. ती ही की विभावादि आणि रस यांचे खरे स्थानैक्य नसते. नाटकांतील राम-सीता, चारुदत्त-वसंतसेना, माता-पुत्र परस्परांचे आलंबन असले ते रसिक नाही. त्यांच्या अभिनयामुळे, विभावादींची मदत मिळून, रसप्रतीति होऊन तिचा आस्वाद घेतो तो रसिक. रस हा स्थायी की स्थायिविलक्षण ह्या वादात शिरण्याचे येथे प्रयोजन नाही.[1] पण "–विभानुभावव्यभिचारिपरिवृतः स्थायी भावो रसनाम लभते" या भरताच्या वचनावरून असे वाटण्याची शक्यता आहे की विभावादि आणि त्यांनी 'परिवृत' स्थायी–जो रस होतो तो–एकाच ठिकाणी वसतात. पण भरताच्या वरील वचनाप्रमाणेच, रस होणारा हा स्थायी प्रेक्षकाचा असतो, तर विभावादि पात्र-नटांचे असतात ही वस्तुस्थिति आहे. "स्थायी भावो रस्यमानो रसः" असे रसतरंगिणी सांगते आणि हा "विभावानुभावसात्त्विकव्यभिचारिभावैः उपनीयमानः" असतो अशी पुष्टि जोडते (रसत. ६); पण हा उपनीयमान स्थायी भाव किंवा उद्दीप्त होणारा स्थायी भाव प्रेक्षक-पाठकाचा असतो. उद्दीप्त होताच प्रेक्षक-पाठकाला "रसिक"त्व येते! भावप्रकाशनकारांच्या मते स्थायी भाव हे नायकादि समाश्रित असतात, नटादि त्यांचे अनुकरण करतात; पण ते रसावस्थेला पोचतात ते, पूर्वनिहित संस्कारांच्या योगे, सामाजिकाच्याच मनांत– (वर्धिताः स्थायिनो भावा नायकादिसमाश्रयाः। अनुकारतया नाट्ये क्रियमाणा नटादिषु ॥ रसतां प्रतिपद्यन्ते सामाजिकमनःसु ते। संस्कारैः प्राक्तनैश्च

---

१. बघा– ग. त्र्यं. देशपांडे, उक्त ग्रं. पृ. ३३६.

अभिनवगुप्त रस हा स्थायिविलक्षण मानतो, तर पूर्वाचार्य स्थायी परिपुष्ट झाला असता तोच रस होय असे मानतात. या दोन मतात, प्रस्तुत लेखकाच्या मताने, केवळ तार्किक भेद आहे. परिपुष्ट स्थायीलाच रस मानणे तसे भरतविरोधी नाही; कारण भरतच म्हणतात– "विभावानुभावव्यभिचारिपरिवृतः स्थायी भावो रसनाम लभते"; इतरत्र "स्थायी भावो रसः स्मृतः" इ.

रस्यन्ते यत्तो रसाः). अर्थात् रसप्रतीति ही सामाजिकाश्रित असते; आणि स्थायी भाव हे पात्रादीत असतात तसे सामाजिकातही असतात असा याचा अर्थ झाला. पण येथे एक गोष्ट लक्षात ठेवली पाहिजे, की रस होणारे स्थायीभाव हे रसिकाचेच असतात. पात्राचे नाही. नटाचे तर नाहीच नाही. पात्र नटाचे स्थायीभाव हे केवळ भासरूप असतात; उद्दीपनहेतु असतात; आणि म्हणूनच खऱ्या अर्थाने रसीभूत होतात ते प्रेक्षक–पाठकाचेच भाव! पात्रातील स्थायी भाव आणि नटांतील अनुकृत स्थायी भाव हे कवि–नटांच्या कृत्रिम प्रयत्नांतून सिद्ध होत असतात, तर सामाजिकाचे स्वाभाविक– आणि म्हणूनच खरे– असतात; हा मोठा भेद इथे मानणे आवश्यक आहे! सामाजिकात (म्हणजेच प्रेक्षक–पाठकात) पूर्वसिद्ध अर्थात् नैसर्गिकपणे, वसत असलेले स्थायीभाव जागृत करणे हेच कवि– लेखकाचे उद्दिष्ट असते; आणि त्यांचा सारा प्रयत्न हेतुपुरःसर तिकडेच असतो. आपल्या कल्पकतेने हे स्थायी भाव परिपुष्ट करू शकणारा लेखक हा खरा कलाकार ठरतो; असा नट खरा कारागीर ठरतो. पण दोघेही "कलाकार" असतात. सामाजिकाचे असे नैसर्गिक स्थायी भाव जागृत केले की त्यांचे कार्य संपते; नंतर रसाविष्कृति किंवा रसास्वाद हा सामाजिकाचा, किंवा वाचकाचा, स्वतःचा अकृत्रिम प्रयत्न असतो. त्यासाठी त्याला "कला–कार" असावे लागत नाही. सहृदयत्व आणि संवेदनशीलत्व येण्यासाठी वाचकाला, भट्टतौत म्हणतात त्याप्रमाणे, "अनुशीलन-अभ्यास" आवश्यक असला तरी, नाटयकृती बघताना, (किंवा साहित्यकृति वाचून "आत्मसाक्षात्कारा"ने) आनंद लुटत असताना त्याला श्रम करावे लागत नाहीत! अर्थातच कवि–नट आणि प्रेक्षक–पाठक यांच्या बैठकीतच भेद राहतो आणि तो मानावा लागतो. कवि–लेखक–नट ३० चा प्रयत्न असतो, त्यांची भूमिका कृत्रिम असते, तर प्रेक्षक–वाचकांची स्वाभाविक असते. असे असल्यामुळे हे दोघे एकाच पातळीवर येणे कदापि शक्य नाही. अभिनवगुप्ताला अनुसरून प्रेक्षकाला "आस्वादक" म्हटले काय किंवा भट्टनायकाला अनुसरून त्याला "भोजक" म्हटले काय, त्याचे व्यक्तिमत्त्व लेखकाहून वेगळे असते; आणि हे असे वेगळेपण असल्यामुळेच तो आपल्यापरीने "आस्वाद" किंवा "भोग" घेऊ शकतो. रसिक आणि लेखक-कलाकार यांची बैठक एकमेकास समांतर असते, एकच नसते. कलाकृतीचा आस्वाद घेताना लेखक आपली दृष्टि रसिकाला देण्याचा प्रयत्न करतो, पण त्यामुळे रसिकाची वेगळी बैठक नष्ट होत नाही! रसास्वादापूर्वी किंवा नाटयकृतीच्या प्रारंभी दोघातील अंतर अधिक असते, तर रसास्वादकाळी ते मिटते– मिटते असे वाटले तरी ते मिटत नाही. हे ओळखणे आवश्यक आहे. परस्परांच्या या बैठकीची कल्पना ठेवून रससूत्राची व्याख्या पुढीलप्रमाणे करणे सोयीचे वाटते–" (नायक-नटयोः) विभावानुभावव्यभिचारिसंयोगात् (सामाजिकस्य) रसनिष्पत्तिः ."

नाटककार–कवि–लेखक किंवा नट यांची बैठक कृत्रिम तर रसिकांची स्वाभाविक हे वर सांगितले, ते तुलनात्मक दृष्टया. "स्वान्तःसुखाय" कविता रचणाऱ्या कवीचा प्रश्न इथे येत नाही; कारण तिथे रसिक वाचकाची अपेक्षा नसते. पण अशाही प्रकारात "जसे आले तसे" नमूद न करता शब्दांची अदलाबदल जर कवी करीत असेल (आणि हेच अधिक स्वाभाविक आहे!) तर तिथे कृत्रिमत्व आलेच! कलाकृति निर्मिताना आणि आपलीच कृति नंतर वाचताना कवी–लेखकांची भूमिका वेगवेगळी असते. पहिली निर्मात्याची तर दुसरी आस्वादकाची. पण असे असले तरीही त्याची ती आस्वादकाची भूमिका नितांत अकृत्रिम नसते; कारण त्यांच्या दृष्टीपुढे सामाजिक– प्रेक्षक- पाठक रेंगाळत असतो– ज्यात चरम रसिकत्व साठविलेले असते! तसे पाहिले तर साहित्य निर्माता (कलाकार) हाच पहिला आस्वादकही असतो; तरी तो, वरील कारणामुळे आस्वादकाच्या निर्भेळ सहजावस्थेत नसतो. दृष्टान्तच द्यायचा झाल्यास असा देता येईल. पिता स्वतःच्या, वयात आलेल्या उपवर मुलीकडे बघून आनंदित होतो; तिचे सौंदर्य आणखी बहरून दिसावे म्हणून प्रयत्नही करतो. अशावेळी तिने घातलेल्या सुवासिक वेणीकडे किंवा "मॅचिंग" कडे त्याचे लक्ष जाऊन तो काही सूचनाही करण्याचा संभव आहे. पण असे असले तरी त्याची भूमिका आणि तिला वरणाऱ्या तरुणाची भूमिका यात केवढे अंतर आहे! लेखकाचा सारा प्रयत्न आविष्कृतीकडे असतो; नटाचा प्रयत्न "तन्मयते" पेक्षा भूमिका "समजून" करून

आविष्कृति करण्याकडे असतो; पण रसिकाला रसाविष्काराची गरज पडत नाही. प्रयोग बघताना किंवा काव्य वाचताना त्याच्या तोंडून प्रशंसोद्‌गार– निघतील– नाही असे नाही– पण त्या तशा आविष्कृतीवाचून त्याची रसप्रतीति अडून रहात नाही. लेखक–वाचक (किंवा नाटककार–प्रेक्षक) यांत असे भूमिकाभिन्नत्व असते म्हणूनच त्यांचा अनुभव एकच नव्हे तर "सदृश" असतो. भट्टतौताने म्हटले आहे "नायकस्य कवेः श्रोतुः समानोऽनुभवः ।" पण, समान नव्हे तर तत्सदृश अनुभव येतो असे मानणे भाग आहे, कारण भूमिकाच वेगळी असते. अभिनय करताना एखादे प्रसंगी नटाचा स्थायी भाव परिपुष्ट होणारच नाही असे नव्हे; पण तो पूर्णत्वाने परिपुष्ट न होऊ देण्याचा आणि आपली भूमिका केवळ अनुकरणाचीच असू देण्याचा त्याला प्रयत्न करावा लागतो. विभावादींच्या सान्निध्याने भारावून जाऊन त्याचा स्थायी भाव परिपुष्ट होऊ लागताच त्याची कृत्रिमता खंडित होऊन तो अभिनयच विसरेल ! त्याचा अभिनय कितीही "सहज" किंवा "स्वाभाविक" वाटला तरी त्यात कृत्रिमता असतेच; कृत्रिमता लपविण्याचे कसब तो जाणतो म्हणूनच "स्वाभाविक"तेचा आभास तो निर्माण करीत असतो ! म्हणूनच त्याचा अनुभव नायकाचाच नसतो, तर तत्सदृश भासतो. जसे आलंबन विभावांच्या बाबतीत तसेच उद्दीपन विभावांचे बाबतींतही अनुभवाचे हे सदृशत्व –एकत्व नव्हे – प्रतीत होते. नाटकांत किंवा चित्रपटात प्रत्यक्ष दृश्य बघत असताना सामाजिकाची मानसप्रक्रिया जे तो बघतो त्यापेक्षा वेगळी असणार नाही, पण केवळ श्रव्य किंवा पाठ्य कृतीत –म्हणजे वाचक स्वतःशीच वाचीत असतां – पात्रादि किंवा स्थलवर्णनादि लेखकाच्या मानश्चक्षूंपुढे जसे असेल तसेच वाचकाच्या मनश्चक्षूंपुढे येत नाही. अशा वेळी रसिकाला होणारा "मानससाक्षात्कार" (अभिनवगुप्त) हा लेखकाच्या कल्पनेत जे असेल तसाच नसतो; तर तत्सदृश असतो. पुष्कळसा जुळता असतो, पण वेगळा असतो ! शेक्सपिअरने रंगविलेले उद्यानवर्णन, त्याची नाटके **वाचताना**, वाचक आपल्या परीने रंगवीत असतो. ती स्थळे त्याच्या स्वतःच्या अनुभवांतील स्थळे असतात. त्याचप्रमाणे लेखकाने कल्पनेने वर्णन केलेली व्यक्ति वाचक, लेखकाच्या दृष्टींतून पण, आपल्या स्वतःच्या अनुभवातील व्यक्तिबरहुकूम बघत असतो. असे असल्याने लेखकाशी वाचक तन्मय पावतो असे म्हणणे अतिशयोक्त होय. तो तन्मय झाला की त्यांतला आस्वादक रसिक संपला. ही त्याची स्थिती अन्यवर्जनत्वेन एकाग्रीभवनाची असते, तर तन्निष्ठतेची असते. ही अवस्था निर्विकल्पत्वाची नसते, तर सविकल्पत्वाची असते. आपल्या स्वतःच्या परिच्छन्न व्यक्तिमत्त्वातून तो लेखकाचे स्वात्मरूपविशिष्ट विश्वदर्शन बघत असतो. त्याचे व्यक्तिमत्त्व लेखकाच्या तत्कालीन व्यक्तिमत्त्वाच्या अगदी जवळ आलेले असते; पण ते केवळ परिच्छन्न (sub-dued) असते; नष्ट झालेले नसते. त्याची चित्तवृत्ति लेखकाचीच होत नाही; तर लेखिकचित्तवृत्तिसदृश होते. म्हणूनच अशा अवस्थेचे वर्णन करताना बालप्रियेचे वचन आहे– "**तत्सजातीयस्वीयचित्तवृत्तेरुद्बोधेन**– अनुभावनम्". अर्थात् वाचकाची किंवा प्रेक्षकाची चित्तवृत्ति आपले **स्वीयत्व** नष्ट होऊ देत नाही; नव्हे आस्वाद घेण्यास तर ती आवश्यकच आहे. ती केवळ लेखक चित्तवृत्ति सजातीय होते एवढेच. अभिनवगुप्तानेही "... संयोगाद् रसनिष्पत्तिः" यांतील संयोग या शब्दाचे स्पष्टीकरण करताना "सम्यग् योगं संबंधम् ऐकाग्र्यम्" असे म्हटले तेच वस्तुस्थितीला धरून आहे.

वर साधारणीकरणाचे संबंधात विचार करताना आपण असे पाहिले की ते व्यक्तिविशिष्ट किंवा व्यक्तिसापेक्ष साधारणीकरण असते. साधारणीकरणाची अवस्था परिपुष्ट करीत असतानाच लेखक एक आगळे व्यक्तिमत्त्व स्वात्मरूपाची झिलई देऊन साध्य करीत असतो. रसिकपक्षीसुद्धा हे दुहेरीपण दिसते. साहित्यकृतीचा आस्वाद घेताना रसिकाचे व्यक्तिमत्त्व दुहेरी असते. एकाने तो साधारणीकरणाच्या योगे लेखकनिर्मित प्रति–लौकिकाचा भाग होतो, तर दुसऱ्याने तो अनुभूति–आस्वाद– घेत असतो. एक उदाहरण घेऊ. समजा आपण "हॅम्लेट" नाटक बघत आहो. हॅम्लेट आणि लाएर्टिस यांच्या खड्गद्वन्द्वाचा प्रसंग आहे. आपण प्रथमपासूनच हॅम्लेट विषयी "सहानुभूति" (अगदी खऱ्या अर्थाने- सह– अनुभूति !) बाळगून नसतो. पण शेक्सपीयरच्या कौशल्यामुळे या नायका-

विषयी आपणास आत्मीयता वाटते. या द्वन्द्वाचे प्रसंगीही लाएर्टिस हा अगदी निष्पाप आहे, पण त्याला राजाने चिथावले आहे हे आपणास माहीत आहे. तरी पण दोघात, तौलनिकपणे, हॅम्लेटशीच आपले तादात्म्य घडले असल्याने, त्याच्यावर पडत असलेल्या एकेका घावाबरोबर आपण "तल्लीन" होत जाऊन तो घाव आपल्यावरच पडत आहे कि काय असा अनुभव घेतो. हॅम्लेटचे (नटाने आपल्या कृत्रिम पण सहज वाटणाऱ्या अभिनयाने) साधलेले व्यक्तिमत्त्व आणि आपले व्यक्तिमत्त्व जणु काय एक झालेले असते; याचे कारण हॅम्लेट इथे साधारणीभूत होतो; त्यांत आपणही विलीन होतो असे भासते. पण ते एक "आपण" असतो; दुसरे "आपण" क्वचित् "छान" "अरेरे" "आः!" असे म्हणत ते दृश्य पाहून द्रावित होत असतो; आणि हे दुसरे "आपण" रसिक असतो; रसाचे केन्द्र बनत असतो. लेखक प्रेक्षकाच्या एका "आपण"ला विलीन करून घेत दुसऱ्या "आपण"ला खेळवीत असतो, उद्दीप्त करीत असतो; आपल्या मोजून-मापून हेतुपुरःसर योजलेल्या कृत्रिम उद्दीपनांनी, आणि इतर विभावांनी, उद्दीप्त करीत असतो; त्याचे स्वाभाविक स्थायी जागृत करीत असतो; आणि अशा प्रकारे रस परिपोष्य, स्वाभाविक-अकृत्रिमरीतीने सामाजिकाच्या ठिकाणी होत असतो. भट्टतौत किंवा अभिनवगुप्त यांचा साधारणीकरण सिद्धान्त हा वर उल्लेखिलेल्या पहिल्या "आपण"शी -एका व्यक्तिमत्वाशी-जुळणारा आहे; "आस्वादक" किंवा "भोजक" (भट्ट नायक) या सारखे शब्द वापरूनही रसिकाचे खरे-म्हणजे प्रेक्षकाचे दुसरे व्यक्तिमत्त्व पूर्वाचार्यांनी स्पष्ट केलेले नसले तरी ते अवलोकिणे आवश्यक आहे. हे द्विधा व्यक्तिमत्त्व ध्यानात न घेतल्यामुळे लोल्लट-शंकुकांच्या विवेचनात रसिक हा नाट्यबाह्य राहिला, तर भट्टनायक-भट्टतौत अभिनवगुप्तांनी त्याला अन्तर्गत ठरविला "तत्सजातीयस्वीयवृत्ति" किंवा "ऐकाग्रथ" यासारख्या शब्दांनी रसिकाचे हे दुसरे "भोगी" किंवा "आस्वादक" व्यक्तिमत्त्व प्राचीनांनी सूचित केले असले तरी त्याला निर्भेळ स्वतंत्र मानले नाही. ते तसे स्वतंत्र मानणे आवश्यक आहे हे वरील विवेचनावरून स्पष्ट होईल.

भरताच्या वचनावरून प्रसृत झालेल्या रसपरंपरेप्रमाणे रस हा केवळ नाट्यातच असतो. भरतानेही नाट्यशास्त्राच्याच विवेचनात रसनिष्पत्ति गोवली असल्याने नाट्यमयी भूमिका ही "अलौकिक" मानून लौकिकात रसनिष्पत्ति होत नाही असा सिद्धांत अभिनवगुप्त व परवर्ती रसविवेचकांनी मांडला. पण लौकिकातही रसनिष्पत्तीची काही स्थळे असू शकतात काय हे बघणे आवश्यक आहे; आणि असलीच तर तेथे नाट्याचा निकष लावायचा कि लौकिकत्वाचा हे पाहणे उद्बोधक होईल. उदाहरणार्थ हॉकीचा किंवा असाच दुसरा खेळ घेऊ. अशा खेळात कवि–नट–लेखकांनी निर्माण केलेली कृत्रिमता नसते. ते सर्व लौकिकात, किंवा सत्य-प्रत्यक्षात घडत असते; तिथे भासमान प्रत्यक्ष नसतो. पण अशा खेळाचे प्रसंगी सामाजिकाचे भाव उत्सहित होऊन त्यांना विश्रांति मिळून त्याचे रसात रूपांतर होत नाही असे निर्भेळपणे म्हणता येईल काय? खेळाचे वेळी एका सामूहिक व्यक्तिमत्त्वाशी आपण एका अंशाने साधारणीभूत होत असतो; त्यात तादात्म्य पावत असतो, तर दुसऱ्या अंशाने आपण उद्दीपित होत असतो. याचे कारण आपला उत्साहभाव जागृत होत असतो आणि रसीभवनाच्या दिशेने उचंबळत असतो. इथे असे म्हणता येईल की, जे प्रेक्षक एक बाजू घेऊन खेळ–स्पर्धा (match) बघत असतात, खेळ संपल्यानंतर हर्ष विषाद येऊन त्यांची भाव–विश्रांति होत नाही. पण जिथे स्पर्धा नाही तिथे किंवा जे कुठलीही बाजू न घेता खेळ–स्पर्धा बघतात त्यांचे कसे? अशा खेळात स्वतः खेळाडू व त्याचे विविध हावभाव नाटकात ज्यांना "विभाव" इ. म्हणतात, तसेच असतात. भेद एवढाच की नाटकगत, किंवा काव्यगत मानससाक्षात्कारातील, भाव विभाव इ. हे कृत्रिम असतात. तर वरील प्रकारच्या खेळातील भावादि सत्य असतात. अशा खेळातील हालचालींना भाव–विभाव ही संज्ञाच देणे अयोग्य आहे असे मानणे अतिरेकीपणाचे होईल; कारण त्यात स्थायीभावांना जागृत करून खेळ संपल्यानंतर, किंवा स्पर्धेतही निष्पक्षपणे बघणाऱ्या प्रेक्षकांना का होईना, विश्रान्तिमय चारुता देण्याचे आणि म्हणूनच रसप्रतीति देण्याचे सामर्थ्य असते हे नाकारता येणार नाही. बरे अशा खेळांत कुणाला मार लागला तर आपण प्रत्यक्ष संबंधित झाल्याने रसपरिपोष होणे अशक्य आहे असे

मानले, तर नाटकांतही तीच स्थिति असते. कीचकाचे उत्कृष्ट काम बघून आपण रोमांचित होतो; भीमाचे हावभाव बघून आपला उत्साहभाव जाग्रत होतो; पण कीचकाचे काम करणाऱ्या नटाचा भीमाने खरो-खरीच मुडदा पाडला तर ? उत्साह थिजतो; आकस्मिक प्रत्यक्ष शोकाने भावशबलता निर्माण होते आणि रस विटतो. दोहोंत तेच घडते! एका ठिकाणी प्रत्यक्ष हालचाली विभावादि ठरतात, अकृत्रिमता असते; खेळाचा उत्कृष्ट आविष्कार करण्याचे "नाटक" नसते. दुसऱ्यात सारेच कृत्रिम असते. भेद दाखविता येईल तो हा की नाटकादींत कांही प्रेक्षक पक्षपाती आणि कांही निष्पक्ष असा भेद नसतो, पण खेळात तसे होत नाही ! पण हा मौलिक भेद मानता येणार नाही; आणि रसप्रतीति दोहोंतही होते हे नाकारता येणार नाही. मग रस हा नाट्यांतच असतो हे भरताचे वचन कसे ? किंवा ते रूढ करून मान्य करणारी परंपरा कशी ? विचार करता असे दिसेल की अशा खेळात भाग घेणारे खेळाडू, एका अर्थाने "नट"च असतात– "दर्शक" ठरतात ! याचाच दुसरा अर्थ असा की ज्या ज्या वेळी दर्शक आणि प्रेक्षक असा संबंध प्रत्यक्षातही येईल त्या त्या वेळी ते प्रत्यक्षच नाट्याच्या पातळीवर येते. गारुड्याचा खेळ बघत असताना आपल्याला अद्‌भुत रसाचा प्रत्यय येत असतो; कारण खेळ संपल्यानंतर वेगळी अपेक्षा राहत नाही, आणि उत्कट झालेला आपला स्थायी तिथेच विश्रान्त होतो. नाटक–प्रयोगालाही "खेळ" म्हणण्याची प्रथा परिचित आहे, तिच्या मुळाशी हीच दर्शक–प्रेक्षक भावना आहे हे सहज ध्यानात येत नसले तरी, खरे आहे ! अशा सर्व प्रसंगी प्रेक्षकाचे व्यक्तिमत्त्व दुहेरी होत असून एकाने ती अभावितपणे दर्शकात वावरत असतो तर दुसऱ्याने तो "स्वीयचित्तवृत्ति" कायम ठेवून निर्विघ्नपणे बघत असतो. पहिली स्थिति साधारणीभवनाची होय, तर दुसरी रसिकत्वाची होय. पहिली शिवाय दुसरी शक्य नाही; पण दुसरीशिवाय पहिलीचे मूल्य नाही ! अशा स्थितीत एका अंशाने प्रेक्षक जरी दर्शकांत मनाने वावरत असला तरी तो केवळ अपरोक्षपणे; एवढा भाग सोडला तर त्याचा "खेळा"शी कुठलाही संबंध नसतो. पण समजा त्यालाच राखीव गडी म्हणून, किंवा दुसऱ्या कुठल्याही निमित्ताने, खेळांत प्रत्यक्ष भाग घ्यायचा हे माहीत असले, तर ! तर, ही स्थिति येणेच शक्य नाही; कारण तिथे भाव उत्कट झाले तरी "विश्रान्त" होत नाहीत. तसेच नाटकाचेही बाबतीत. त्यालाच कुठल्या प्रवेशांत काम करायचे असेल, आणि तोपर्यंतच त्याची प्रेक्षकाची भूमिका असेल तर त्याचे भाव "विश्रान्त" होत नाहीत. दुसऱ्या शब्दात वैयक्तिक चिन्ता किंवा आशंका त्याला ग्रासते आणि तो स्वस्थ होत नाही. अर्थात स्थायी भाव उत्कट होऊन रसीभूत होण्यात साधारणीकरणाबरोबरच मनःस्वास्थ्य, किंवा वैयक्तिक विशिष्ट अलिप्तता (dis entanglement) आवश्यक आहे. ही विशिष्ट अलिप्तता केवळ प्रेक्षकाच्या बाबतीत प्रत्यक्ष मानायची असे नव्हे, तर प्रेक्षकाचे व्यक्तित्व ज्याशी निगडित आहे अशा व्यक्तीशी संबंधित अप्रत्यक्षही दिसते. उदाहरणार्थ आपली जवळची व्यक्ति प्रथमच नाटकांत काम करीत असेल तरीही आपण अप्रत्यक्षपणे स्वतःला त्यांत गुरफटवून घेत आशंकित होत असतो; अर्थात् अशा वेळी अलिप्तता साधत नसल्याने रसप्रतीतींत बाधा येते.

जसे नाटकाचे बाबतींत, तसेंच खेळाचे बाबतीत, तसेच श्रव्य काव्याचे बाबतींत, आणि तसेच कोणत्याही कलाकृतीच्या बाबतीत आविष्काराचे उद्दिष्ट प्रेक्षक रसिकांचा भाव जागृत करायचे असते; आणि हा भाव त्याच्या प्रकृतीचाच एक रसस्वभाव असल्याने त्याला स्थायी म्हटले जाते. वाद्यांच्याही मताप्रमाणे हा मुळांत एकच असून विविध उद्दीपनांनी विविध नावे धारण करतो.[१] याचा अर्थ असा की स्थायीही मुळात एकच आहे––किंबहुना हा स्थायी म्हणजे खरोखर एक व्यक्तिमत्त्वच होय. पण हे व्यक्तिमत्त्व एरव्ही सुप्त (dormant) असते. व्यवहारांतील काही विशेष घटनांनी हे "हलून" ही जाते; पण त्यात स्वीय अलिप्तता येत नसल्याने व्यावहारिक घटनात मनोविश्रांति प्राप्त होत नाही. पण निराकांक्ष आणि निर्भेळ "विश्रांतता" जिथे जिथे सिद्ध होते तिथे तिथे रसवत्ता येतेच. ही निराकांक्षता आणि अलिप्त विश्रांति कलेच्या क्षेत्रात प्राप्त होत असल्याने तेथे

१) काणे – साहित्यदर्पण, (१९५१) प्रस्तावना = हिस्ट्री ऑफ संस्कृत पोएटिक्स, पृ. ३५३.

रसप्रतीति येते. हा अनुभव कलाकृतीतील व्यावहारिक प्रदर्शनात येतो, तसाच व्यावहारिक पातळीवरील क्रीडादि कलेत, वर पाहिल्याप्रमाणे येतो. "हलून" जाऊन विश्रांत होण्याच्या या अनुभवातूनच, स्थायी भाव प्रवाहित होतात तेव्हा रस होतात अशा प्राचीन व्याख्या निघाल्या. रसतरंगिणीचे "स्थायी भावो रस्यमानो रसः" किंवा रुद्रटाचे "रसनाद्रसत्वमेषाम्" हे किंवा "रसातामिति रत्यादिः" अशी वचने अशी सार्थ होतात; आणि यामुळे केवळ संगीताच्या तानेने, एखाद्या चित्राच्या दर्शनाने स्थायी व्यक्तित्व रसीभूत होते. ही रसवत्ता केवळ ध्वनिकाव्यात असते असे नव्हे; अधमकाव्य गणलेल्या इतिवृत्तात्मक अभिधानिष्ठ पद्यांतही (पद्य हा शब्द मुद्दाम वापरला आहे !) स्थायीला हलवून सोडायची शक्ति असू शकते– जर तेच पद्य सुरेल गळ्याच्या आणि भावपूर्ण पद्धतीच्या विभावांनी युक्त असेल तर ! ध्वनि हे निकष मानले तर ठुमरी आणि दादरा इ. रागदारी सर्व नीरस ठरेल ! पण ह्यांचा "अनुशील–अभ्यास" (भट्ट तौत) असलेल्याना या "ध्वनि"विरहित चीजातही त्यांचा स्थायी हालवून रसपूर्ण करून आनंदाने पाझरायला लावण्याचे सामर्थ्य नाही असे म्हणण्याचे धाडस कोणता साहित्यशास्त्री करील ! चीजातही ध्वनि असेल; नसेल असे नाही; पण एखाद्या चीजेत "सौतन के लंबे लंबे बाल, उलझ मति जाना; ओ राजाजी बिलंब मति लेना" यातील ध्वनीपेक्षाही त्या रागपद्धतीचे, म्हणजेच–अभिधा-व्यंजनादिव्यापारातिरिक्त कलेचेच महत्त्व अधिक असते. एखाद्या सुंदर चित्रात ध्वनीला वावच नसतो असे नाही; पण केवळ यथास्थितीच्या चित्रणानेही प्रेक्षक भाववश होतो; आणि, अतिसूक्ष्मपणे का होईना, त्याचे स्थायी (fumdamental) व्यक्तिमत्त्व (स्थायीभाव म्हणूया !) "रस्यमान" होऊ लागते- त्या चित्रातील देखाव्याला अनुरूप असे ! कारुण्यपूर्ण, शृंगारिक इत्यादींनी युक्त असे ! ! ज्या शास्त्राने ध्वनि किंवा व्यंग्य हा परमोच्च उत्कर्ष मानला ते साहित्यशास्त्र इथे थिटे पडते !

रस हे व्यक्तिमत्त्वाचे सारभूत तत्त्व होय अशी कल्पना वरील विवेचनावरून स्पष्ट होईल. रस याचा अर्थ केवळ द्रव असा धरून चालणार नाही. खरे पाहिले तर "द्रव" या शब्दामागे जसा गति-संकेत आहे (√द्रु म्हणजे पळणे, धावणे, हाही अर्थ आहेच !) तसाच गतिसंकेत "रस" या शब्दामागे असल्याचे स्पष्ट होते. तसेच स्थायी हा शुष्क तर रस हा आर्द्र (moist) ही कल्पना सूचित होते. हे "रस्यमान" इत्यादि शब्दांवरून स्पष्ट होईल. व्यक्तीच्या सारभूत प्रजनन द्रवाला ऋग्वेदात "रस"च म्हटलेले आहे. (ऋ. १-१०५-२). या सारभूत द्रवाच्या कल्पनेपेक्षा वरची कल्पना म्हणजे सारभूत पण अद्रव, अदृश्य अशा "द्रव्या"ची (द्रवणोन्मुख पदार्थाची) आणि याच कल्पनेबरहुकूमचे वेदान्त तत्त्व म्हणजे "रसो वै सः" (आत्मा हा रस होय). हे "रसतत्त्व" अतिसूक्ष्म असे शरीरतत्त्वच असल्याने चरम-व्यक्तित्व होय. हे स्थायीहून अन्यत्र नसते, स्थायीतच असते. कुठल्याही निमित्ताने (stimulus) स्थायीचे स्पंदन होऊन तो पुष्ट झाला की हे स्थायिनिहित रसतत्त्व संपूर्ण व्यक्तिमत्त्व फुलवून टाकत आहे असा अनुभव येतो. त्याला "रस्यमान" करणे हे कलाकृतीचे उद्दिष्ट असते. ते तसे, सांख्यांच्या उदासीन (उत्-आसीन) पुरुषासारखे, स्वस्थ असले तरी प्रभावित होत असते -शुद्ध संस्कारांनी, आणि समान संस्कारांनी. कलाकृतीच्या "अलिप्ततेने" आस्वाद घेत असताना याचा साक्षात्कार होतो. या "अलिप्तते"ला बाधा आली की त्याची प्रतीतीच येत नाही. साहित्यशास्त्राच्या संबंधात बोलायचे झाले तर असे म्हणता येईल की, ज्या उक्तीने हे व्यक्तिनिहित सूक्ष्म रसतत्त्व जागृत होते ती उक्ति "रसात्म" मानली जाते. विश्वनाथाचे "वाक्यं रसात्मकं काव्यम्" हे वचन असे सार्थ होते. रस वाक्यांत नसतो. तो रसिकात असतो. कवि किंवा साहित्य–कलाकार याचेही चरम, रसापरनाम, सूक्ष्म व्यक्तित्व एखाद्या कल्पनेने किंवा दृश्याने "हलले" की त्याची कलाकृति त्या अनुभवाचा आविष्कार करीत करीत पाठकाचे तसेच सूक्ष्म व्यक्तित्व हलवून सोडण्याचा प्रयत्न करते; आणि त्या आविष्काराला पर्यायाने "रसात्म" म्हणण्यात येते ! "वाक्यं रसात्मकं काव्यम्" या रूढ झालेल्या वचनाचे मूळ मात्र साहित्यशास्त्रात नसून त्यापेक्षाही प्राचीन अशा रसराज सोमाच्या सवनविधीत आहे. त्याचे विवेचन करण्याचे हे

स्थान नव्हे; अन्यत्र मी ते केले आहे.[1] पवमान सोमाच्या स्तुतिपर जी ऋक्सूक्ते आहेत त्यांना "पावमानीः" असे म्हणतात. स्वर्गस्थ (स्वर्गस्थायी !) सोम "इन्दु" या नावाने ओळखला जातो. तो स्थिर असतो. त्याचे रसरूप प्रतीक यज्ञातील सोम असतो, हा प्राशन केल्याने ऋषीचे शारीरिक सूक्ष्म रसतत्त्व जागृत होऊन त्यांच्या मुखातून मंत्र बाहेर पडतात. ते मन्त्र मग सोममय, अर्थात उभयार्थी रसमय होतात. त्यांच्या उच्चाराने स्वर्गस्थायी इन्दु रस होऊन यज्ञात येतो ते "पावमानी" मन्त्र रससंभार म्हणून ओळखले गेले आहे. "यः पावमानीरध्येति ऋषिभिः सम्भृतं रसम्" (ऋ. ९–११३–३१; ३२) या वचनावरून हे स्पष्ट होते. यातही सोमाच्या उद्दीपनाने व्यक्तिगत सूक्ष्म रसतत्त्व जागृत करण्याची कल्पना स्पष्ट आहे. तशीच इतरही उद्दीपने हे व्यक्तिगत सूक्ष्म रसतत्त्व जागृत करणारी असू शकतात. तांत्रिकांचे "कारण" (मदिरा) हे त्यातलेच. साहित्यशास्त्राच्या प्रांगणात काव्यादि प्रयत्न हे त्यातलेच. कलेच्या प्रांगणात कलाकाराचा आविष्कारही त्यातलाच. रसनिर्मिती रसप्रतीति आणि व्यक्तिमत्त्व यांचे असे आगळे नाते आहे. सूक्ष्म व्यक्तिगत रस रसिकाला प्रतीत करून देण्याचा कलाव्यापार असा "रसपूर्ण" ठरतो. रसिकाचे हे वेगळे व्यक्तिमत्त्व नाटक–काव्यादीत ओळखणे आवश्यक आहे. हा अतिसूक्ष्म भेद लक्षात न आल्याने व कवीच्या "रसिक" व्यक्तिमत्त्वाशी त्याची गल्लत झाल्यानेच अनुभवाच्या "समानत्वा" चा सिद्धांत प्रसृत झाला हे उघड आहे. पण तसा परकृत (कवि–लेखक–कृत) प्रयत्न नसताही जिथे श्रोता रसतत्त्व "हलून" जाण्याचा अनुभव घेतो तिथे याची प्रतीति येते. फार काय एखादे गीत कवीने वेगळ्याच भावांतून निर्मिले असले, तरी श्रोत्याचे वेगळेच भाव जागृत होतात असाही अनुभव आहेच. राधा–कृष्णाची गीते ही केवळ प्रेमगीते न ठरून शांत रसाची प्रतीति देणारी गीते ठरतात याला कारण, दोहोतील विभाव हे सारखेच आहेत हा भाग असला तरी, श्रोत्याची वैयक्तिक चित्तवृत्ति हीच होय. एका दारुड्या माणसाला रस्त्यात दारूची बाटली तोंडाला लावून मत्त होताना पाहून श्री रामकृष्ण परमहंस आनंद विभोर होऊन समाधिस्थ झाल्याचे नमूद आहे. याचे कारण त्यांची वेगळी चित्तवृत्ति व तिला मिळालेली प्राकृत चालना हेच होय. साहित्यशास्त्रात अशा मूलभूत रसत्वाधिष्ठित चित्तवृत्तीचा एक पक्षच रंगविला गेल्याने कवि–रसिक यांचे वृत्तिसामान्यत्व मानले गेले असले, तरी पर्यायाने "रसिक" कवि आणि "अधिष्ठितरस" श्रोता–प्रेक्षक– पाठक– यांतील सूक्ष्म भेद ध्यानात घेतल्यास हेच मान्य करावे लागते, की नाटयकृतीचे अवलोकन किंवा काव्यकृतीचे (साहित्यकृतीचे) पठन करतानाही प्रेक्षक–पाठक– हा तत्क्षणीं खऱ्या अर्थाने "रसिक" असून त्याचे वेगळे व्यक्तिगत सूक्ष्म रसतत्त्वच परिपुष्ट होऊन त्याला रसानुभूति देत असते.

---

१. "Ritual of Soma Rasa and the Theory of Kāvyarasa," विदर्भसंशोधनमंडळ वार्षिक, १९६५

माथेरान

पर्यटन की दुनियामें महाराष्ट्र की शान है ।
इक झलक देखो क्या माथेरान है ।।

ल. कृ. गटणे,

पर्यटन सहसंचालक, मुंबई.

महाराष्ट्रातील सर्व पर्यटनस्थळांमध्ये माथेरान हे एक प्रकारे आगळे आहे असे म्हणता येईल. माथेरानची वैशिष्टये किती म्हणून सांगावीत? मुंबईपासून सर्वात जवळचे थंड हवेचे ठिकाण कोणते असेल तर ते माथेरान. उन्हाळचात उष्मा मुळीच भासणार नाही इतकी शीतल व हिवाळचात बोचणार नाही पण थंड अशी आल्हादकारक व उत्साहवर्धक हवा माथेरानची आहे. मोटारगाडचा अजून तिथे पोहोचल्या नसल्यामुळे खडखड नाही धडधड नाही. उलट तिथल्या रिक्षा म्हणजे एक चैनीचा प्रकार आहे. शिवाय रपेट करायची असेल तर घोडे सेवेला तयार ! लाल मातीचा थर असलेले रस्ते इतके मुलायम आहेत की मैलन् मैल चालतच रहावे असे वाटते. कारण दुतर्फा व सभोवार हिरवी गर्द झाडी. आजकाल इतर वनविभागात झाडे तोडण्याची जणू स्पर्धा लागलेली दिसते. पण ज्या ठिकाणी पूर्वीची सर्व झाडे काळजीपूर्वक जोपासण्यात आली आहेत असे 'माथेरान' ही एकमेव शीतल नगरी (Hill-Station) आहे. पहाण्यासारखे पॉइंटस् तरी एक का दोन. सनराईज पॉइंटपासून ते सनसेट पॉइंटपर्यंत इतकी ठिकाणे की एकाच दिवशी सूर्योदयापासून सूर्यास्तापर्यंत सर्व पाहून होणे केवळ अशक्य.

त्यात पुन्हा विविधता भरलेली. पर्वताचे उंच सुळे आहेत, दऱ्या आहेत, राई आहे, मंदिरे आहेत, तलाव आहेत, बागा आहेत, झरे आहेत. या सर्व स्थळांचे वर्णन करणे बालकवींसारख्यानांच शक्य असले तरी सौंदर्यप्राशन मात्र कोणीही करावे. अशा जिवंत व सळसळणाऱ्या निसर्गाच्या सान्निध्यात होशी पर्यटकांच्या आमोदप्रमोदाला बहर न आला तरच नवल ! लहान मोठे सर्वच जण स्वतःचे नेहमीचे सुकलेले, कटकटीचे व तेच तेचपणाचे जीवन विसरून नुसते फुलपाखरासारखे रंगीबेरंगी कपडे घालून इकडून तिकडे बागडत असतात. संध्याकाळच्या वेळी "पेमास्टर पार्कवर" चौपाटीसारखे चटपटे पदार्थ खायला तर इतके लोक जमतात की– निसर्गसृष्टी व मानवसृष्टी यांच्या संमिश्र सौंदर्याचा तुकडा स्वर्गातूनच जसा काही खाली पडला आहे. सकाळी "चार लोटी' लेकवर जायचे असले तरी दुपारी कुणि बसून राहणार नाही. कारण माथेरानची "रंगीत रांगोळी" म्हणून सार्थपणे ओळखली जाणारी बाजारपेठ आंतरिक ओढीने प्रत्येकाला साद घालीत असते व म्हणत असते की माथेरानची पादत्राणे, माथेरानचा मध, माथेरानची चिकी, माथेरानची वॉकिंग स्टिक हे सर्व माथेरानलाच मिळेल बरे ! या या घेवून जा ! नाताळाच्या सुमारास साजरा होणारा क्रीडा-महोत्सव हा तेथील पराकोटीचा आकर्षण काळ. वर्णन करून सांगण्यासारख्या इतक्या गोष्टी माथेरानला आहेत की कितीही सांगितले तरी काही ना काही राहून जातेच. व तसेच झाले. नेरळ ते माथेरान झुकझुकणाऱ्या छोटयाशा चिमी गाडीतून (Minirail) प्रवास करणे म्हणजे एक गंमतच आहे. एक ना दोन. किती किती गोड गोष्टी सांगाव्यात माथेरानविषयी. स्वतः येऊन हा आनंद

लुटण्यातच मजा आहे. नुसते वर्णन वाचून समाधान मानू असे कोणी महाभाग समजू लागला तर त्याला आपण काय म्हणणार – " हाय कंबक्त, तूने पीहि नही।'

माथेरानला कसे जावयाचे, कोठे राहावयाचे, काय पहायचे व काय सोई आहेत ही सर्व रुक्ष माहिती येथे देत नाही कारण जर तुम्हाला खरी ओढ लागली असेल तर महाराष्ट्र शासनाच्या सचिवालयाजवळील पर्यटन संचालनालयात येऊन चौकशी करा.

ह्या टुमदार जादूई नगरीला माथेरान नाव तरी कसे पडले? कुणी म्हणतात ठाण्याचे इंग्रज कलेक्टर मॅलेट साहेब नेरळच्या जंगलात शिकारीसाठी गेले असताना त्यांचे लक्ष ह्या निसर्गसुंदर डोंगरमाथ्याकडे गेले व त्यांनी स्थानिक आदिवासींना विचारले " हे काय आहे " त्यांनी आपल्या भाषेत सांगितले, " माथे रान आहे " (वर माळरान आहे) " पडले तेच नाव " माथेरान. "कलकत्त्याचेही असेच झाले म्हणतात. साहेब तिथे गेले तेव्हा काही लोक लाकडे कापीत होते. साहेबाने विचारले 'हे कोणचे गाव आहे.' लोकांना वाटले साहेब विचारतात ' ही लाकडे केव्हा कापली? त्यांनी मोडक्या हिंदीत उत्तर दिले 'कल काटा' अन् त्यावरूनच नाव पडले 'कलकत्ता'. इंग्रजांनी कशालाही काही नाव द्यावे आणि आम्ही ते आवडीने प्रचलित करावे म्हणजे 'बघ साहेबाने मला इंग्लिशमधून कशा फाडफाड शिव्या हासडल्या' असे म्हणण्यासारखेच गुलामीचे लक्षण नव्हे काय? नाहीतर " चेन्नाई " सारखे सुंदर नाव सोडून आपण " मद्रास " म्हटलेच नसते. ते काही असो, मला तर वाटते " माथेरान " ची व्युत्पत्ती काही असली तरी सार्थता निराळीच आहे.

तिथे इतकी फुलझाडी आहे की ललनांना माथ्यावर सारे रानच खोचून ठेवावे असे वाटत असेल म्हणून तर माथेरान नाव पडले नसेल ना? की महाराष्ट्राच्या माथ्यावर हे एक सुंदर रान आहे म्हणून यास माथेरान म्हणावे? नाही नाही, पर्यटकांनी शक्य असते तर ज्याला अक्षरशः माथ्यावर घेऊन नाचले असते असे हे रान आहे म्हणूनच त्याला आपण माथेरान म्हणू या. म्हणा काहीही, पण भेट दिल्याशिवाय राहू नका कारण–

" सैर कर भारतकी प्यारे जिन्दगानी कहाँ!
जिन्दगानी रह गयी तो नौजवानी कहाँ!!



श्री. रा. ग. जाधव

कवी बोरकर : दोन स्वरांची मेलडी

काही कवी असे असतात, की त्यांच्याजवळ जेवढे व जसे सांगण्यासारखे असते, तेवढे व तसे कर्तव्यबुद्धीने सांगण्याची हौसही असते. केवळ कर्तव्यबुद्धीने कविता लिहिणे व केवळ हौसेने क्रीडावृत्तीने कविता लिहिणे या दोन्ही प्रकारांहून कर्तव्यबुद्धिप्रणीत हौसेने वा हौशी कर्तव्यबुद्धीने कविता लिहिणारा कवी वेगळा असतो. कवींचे हे त्रिविध वर्गीकरण प्रत्यक्ष त्यांच्या काव्याला प्रयुक्त करणे शक्य असले, तरी तशा प्रयुक्तीकरणातून काव्याचे वर्गीकरण करणे मात्र कठीण असते : मराठीत कर्तव्यबुद्धीने काव्य करणाऱ्या कवींत ज्ञानेश्वर, एकनाथ, तुकाराम, रामदास, केशवसुत, काहीसे माधव ज्यूलियन, बी, मर्ढेकर, कुसुमाग्रज यांसारख्या कवींचा समावेश करणे शक्य असले. तरी आणि त्यांच्या काव्याला एकाच वर्गात अंतर्भूत करणे सोयीचे भासले, तरीही सार्थ ठरणार नाही. हौसेने कविता रचणारे कवी तर कवींच्या त्रिविध वर्गांचे वर्गमूळच ठरतील; म्हणजे प्रत्येक वर्गातील कवी आपल्या काव्यरचनेच्या उद्‌गमी, मध्यी किंवा अंती हौसेची कविता करीत असतो. 'वाकुडे बोलीन परी तुझा म्हणवीन' अशा आविर्भावात हौशी कवी कधी कवित्वाच्या पहिल्या अवस्थेत वावरतो, कधी मधल्या स्थितीत एखादा कवी 'कवितारती'ला आवाहन करू पाहतो, तर अंतिम अवस्थेत 'आता दिस चारी खेळीमेळी' घालविण्यासाठी एखादा कविता लिहीत असतो. याशिवाय कवी म्हणून ज्यांची प्रसिद्धी, माजघराच्या किंवा बैठकीच्या दालनाबाहेर क्वचितच जाते, अशा असंख्य अनामिक कवींना हौसेने काव्य लिहिणाऱ्या कविवर्गात अधिकृत व निर्विवाद स्थान असतेच. हौस अथवा क्रीडा आणि कर्तव्यबुद्धी यांचा आश्रय घेणारा तिसऱ्या प्रकारचा कवी क्रमाक्रमाने या दोन प्रवृत्तींचा आश्रय घेतो किंवा आलटून-पालटून त्यांचे मिश्रण करीत जातो, असे नाही. दासोपंत, मोरोपंत, रे. टिळक, तांबे यांसारख्या या वर्गात मोडू शकणाऱ्या कवींची प्रवृत्तिमिश्रणाची पद्धत भिन्न भिन्न प्रकारे रूपास आल्याचे दिसून येते. विज्ञानात दोन मूलद्रव्यांच्या एकीकरणाच्या संयुग व मिश्रण अशा दोन प्रक्रिया असतात. हौस आणि कर्तव्यबुद्धी यांचे संमिश्रण त्या दोन प्रक्रियांशी काहीसे समान असल्याचे लक्षात येते. पण हे म्हणणे वैज्ञानिक काटेकोरपणाचे असले, तरी काव्यविषयक काटेकोरपणाचे ठरणार नाही : म्हणजे एखाद्या कवीतील प्रवृत्तिमिश्रणाची पद्धत निश्चित असली, तरी त्याच्या सर्वच काव्यनिर्मितीमधील तिची प्रक्रिया एकसारखीच असते, असे म्हणता येणार नाही. मोरोपंताच्या महाभारतात व स्फुट आख्यानक काव्यात प्रवृत्तिमिश्रणाची पद्धत आहेच; पण महाभारतात तिची प्रक्रिया संयुगासारखी वाटते, तर स्फुट आख्यानकात तिची प्रक्रिया मिश्रणासारखी वाटते. हा प्रश्न वाटण्याचाच असल्याने निर्विवाद असणे शक्य नाही आणि खरी अशक्य गोष्ट कवींचे वर्गीकरण काव्याला प्रयुक्त करणे हीच आहे.

तरीही बोरकरांचा म्हणजे त्यांच्या काव्याचाच विचार करताना, मला कर्तव्यबुद्धीने नि हौसेने [म्हणजे त्यांच्या संमिश्रणाने] कविता लिहिणाऱ्या कवींचीच भूमिका वेधक व विवेचनीय वाटते. कवीकडून काव्याकडे जाणे टीकामान्य नाही आणि कविवर्गाचा विचार करून कवितेचा शोधबोध घेणे सार्थ नाही, याची मला कल्पना आहे. पण माझी कल्पना थोडी वेगळी आहे; म्हणजे बोरकरांच्या काव्याचा मी घेत आलेला अनुभव वेगळा आहे; गेली वीस वर्षे बोरकरांचे काव्य मी वाचीत आलो आणि या कालखंडात कविता वाचण्याची हौस व समजण्याची पात्रता माझ्यात होती, असे मला वाटते. या काळात मी बराचसा दालनातील व अल्पसा दालनाबाहेरील कवीही होतो. म्हणजे बोरकरांची

कविता मी अशा एका अवस्थेत वाचीत आलो, की ज्या अवस्थेत माझ्या गरजा केवळ रसिकतेच्याच नव्हत्या, तर काव्यनिर्मितीच्याही होत्या. कोणत्याही कवीच्या काव्याचा कोणत्याही कालखंडातील कसलाही शोधबोध द्विमित असतो. त्यांपैकी एक मिती रसिकांची वा रसिकतेची असते. आणि दुसरी मिती नव्या कवीच्या वा काव्याच्या गरजांची असते. काव्याचा शोधबोध अशा दोन पातळ्यांवर पृथकपणे घेतला जातो. कळत–नकळत माझ्यातील उदयोन्मुख कवी व उत्साही रसिक बोरकरांच्या आनंद-भैरवीचे ' आलोडन करीत, ' गितार ' पर्यंत येऊन ठेपले. या आनंदप्रवासात माझी अवस्थांतरे होत गेली. बोरकर आपल्या वयाची षष्टयब्दी साजरी करीत आहेत व अजूनही कविता लिहीत आहेत. यापुढेही लिहिणार आहेत. मी चाळीशी गाठत आहे आणि रसिकत्वापुरताच या क्षणी अवशिष्ट आहे. बोरकरांशी ऐन विशीत घडलेला व वीस वर्षे टिकून राहिलेला हा जो आनंदसहवास आहे, त्यांचे सिंहावलोकन करताना मला जे जाणवले, ते असे व एवढेच, की बोरकरांच्या बाबतीत कवीकडून काव्याकडे जाणे वेधक व विवेचनीय आहे. याचाही खरा अर्थ, काव्याकडूनच काव्याकडे जात असताना, काही कवींच्या बाबतीत कवीकडून काव्याकडे जाणे इष्टच नव्हे, तर अपरिहार्यही असते. या इष्ट अपरिहार्यतेचा विचार करण्यापूर्वी मी थोडे विषयांतर करणार आहे.

काव्याचा शोधबोध ज्या अर्थाने द्विमित असतो, त्या अर्थाचा नेमका अर्थ काय, याचा विचार करण्यासारखा आहे. रसिकतेच्या मितीने केलेल्या शोधाबोधात व्यक्तिगत आवडीनिवडी, लौकिक इष्टानिष्टता, काव्याभिरुचीचा भावाभाव यांची वळणे कमी–अधिक प्रमाणात दिसत असली, तरी त्या सर्वांचे पर्यवसान अखेर एक प्रकारच्या वस्तुनिष्ठ व ऐतिहासिक दृष्टिकोनात होते. एखाद्या कवीचे काव्य ज्या पूर्वोत्तर काव्यपरंपरांशी ऐतिहासिक अटळतेने संबद्ध असते, त्या अटळ संबद्धतेचा अर्थ करण्याची जबाबदारी आपण स्वीकारत असतो. बोरकरांच्या काव्याला आधुनिक मराठी काव्याची सुमारे नव्वद वर्षांची पूर्वोत्तर परंपरा आहे; अर्थात हे गणित आजचे, १९७० सालाचे, आहे. हे गणित वर्धिष्णू असते. ते वाढत आहे, याची जाणीव रसिक दृष्टिकोनात बाळगावी लागते. निदान आदर्शीभूत रसिक दृष्टिकोनात ती असावी लागते. या जाणिवेचे स्वरूप तत्त्वतः रसिकसापेक्ष म्हणजे व म्हणून व्यक्तिगत असले, तरी प्रत्यक्षात ते वस्तुनिष्ठ बनत जाते. याचाही खरा अर्थ असा की, रसिकाच्या व्यक्तिगत दृष्टिकोनाला पूर्वोत्तर काव्यपरंपरेच्या काही एका वस्तुनिष्ठ स्वरूपाशी स्वतःस जुळवून घ्यावे लागते. कविता म्हणजे ' रसात्मक वाक्य ' या व्यक्तिगत दृष्टिकोनाने बोरकरांच्या काव्याचा रसिक म्हणून विचार करताना, त्या व्यक्तिगत दृष्टिकोनाला पूर्वोत्तर काव्यपरंपरेच्या संदर्भात वस्तुनिष्ठ प्रमाणाची कळा येते. जिला आपण काव्यसमीक्षा म्हणून बहुधा ओळखतो, ती व्यक्तिगत रसिकतेचे ऐतिहासिक व वस्तुनिष्ठ प्रमाणीकरण असते.

काव्यनिर्मितीची गरज, म्हणजे उदयोन्मुख कवींच्या काव्यविषयक गरजा, सर्वच कालखंडात व कोणत्याही कालटिबात विद्यमान असतात. त्या गरजांतून इष्ट कवींची व काव्याची निवड होत राहते. बोरकरांना वयाच्या विशी-पंचविशीत तांब्यांची निवड करावी लागली. उदयोन्मुख अवस्थेतील प्रत्येक कवी स्वयंसापेक्ष दृष्टीने पूर्वकवींचा शोधबोध घेत असतो. अशा शोधाबोधाची सुरुवात कशी होते, हे सांगता आले, तरी त्याचा शेवट कधी व कसा होईल, हे सांगणे नेहमीच शक्य नसते. म्हणजे कवीच्या उदयोन्मुखतेचा व तदनुषंगिक गरजांचा निश्चित कालपट व चित्रपट रेखाटता येत नाही. कवी परिपक्व होत जातो, असे अनेकदा बोलले जाते. त्या परिपक्वतेचा एक अर्थ असा की, आपल्या काव्यविषयक गरजा तो स्वतःच भागवू शकतो. याचाही अर्थ एवढाच की, अशा कवीच्या काव्यविषयक गरजा कधीच संपत नाहीत आणि त्याच्यासकट कोणताही कवी त्या भागवूही शकत नाही. किंबहुना आपल्या गरजा आपणच भागविल्याविना गत्यंतर नाही व हे गत्यंतरही सोपे नाही, याची प्रकट जाणीव त्यास होऊ लागते. अशी जाणीव होणे, हेच कवीच्या परिपक्वतेचे लक्षण

असेल, तर काहीशा विरोधाभासाने असे म्हणता येईल, की परिपक्वता म्हणजे अपरिपक्वतेच्या जाणिवेचे प्रयत्नपूर्वक स्वयंशासन होय आणि परिपक्व कवी म्हणजे खरा अपरिपक्व कवी होय. आणखी एक : कवीच्या परिपक्वतेची कल्पना आणि कवीसंबंधीची आपली परिपक्वतेची कल्पना यात फरक आहे. यशवंत जेव्हा उतारवयात छत्रपती शिवाजीवर महाकाव्य लिहितात आणि बोरकर जेव्हा महात्मा गांधीवरील महाकाव्य रचण्याची प्रतिज्ञा करतात, तेव्हा वस्तुतः जे अपरिपक्वतेचे परिपक्वताकांक्षी प्रयत्न असतात, त्यांस परिपक्वतेची गौरवास्पद लक्षणे मानण्याची सर्वसंमत चूक आपण करीत असतो. कवीची परिपक्वता ही एका असाध्य साध्याची संकल्पना आहे. केवळ आलंकारिक शैलीमोहाने मी हे विधान करीत नाही. खरा-खोटा व श्रेष्ठ-कनिष्ठ असा कोणताही कवी हे जात्याच ओळखून असतो. काही कवी त्याची ओळख देत नाहीत, कांही देतात आणि कवीखेरीज इतर सर्वजण तरतमभावाने कवींची ओळख करून घेण्यासाठी त्या संकल्पनेला त्रुटित स्वरूप देतात. सोय म्हणून संकल्पनात्रुटी वरचेवर आवश्यक असली, तरी कधीमधी संकल्पनेचे पर्याप्त स्वरूपही लक्षात घेण्याचा प्रयत्न केला पाहिजे.

दोन मिती काव्याचा जो शोधबोध घेऊ पाहतात, त्यातूनच एक वस्तुस्थिती अवतीर्ण होत असते. ती अशी की, काही कवींना उत्साही रसिक लाभतात, काहींना उदयोन्मुख कवी लाभतात, तर काहींना त्या दोहोंचाही लाभ होतो. हे लाभप्रकरण अर्थसंकुल असते, त्यात अनेकार्थता असू शकते. दोन कवींना लाभणारे कवी, रसिक वा दोन्ही एकाच प्रकारचे असतील आणि एकाच अर्थाने लाभलेले असतील, असे नाही. बालकवींना बोरकर व पाडगावकर यांसारखे कवी [उदयोन्मुख अवस्थेतील] लाभले; पण या दोन कवींचा प्रकार व त्याचा अर्थ एक नाहीत. बोरकरांना स्वतःलाही उदयोन्मुख कवींची व उत्साही रसिकांची प्राप्ती झाली. अशा दुहेरी लाभाचा अर्थ समजावून घेतानाही, त्यांच्या बाबतीत काव्याकडून कवीकडे व पुन्हा कवीकडून काव्याकडे वळण घेणे वेधक व विवेचनीय वाटू लागते. माझा अनुभव असे वळण आवश्यक मानतो.

कर्तव्य आणि क्रीडा या दोन प्रवृत्तींमागील माणसाची वा कवीची भूमिका कोणतीही असो, त्यांच्या सह-अस्तित्वात जी संमिश्र मनोवृत्ती उदयास येते, ती जीवनाला व काव्याला एक दृढ व समधात अधिष्ठान प्राप्त करून देते. म्हणजे असे की, कवीतील या दोन प्रवृत्तींचे द्वंद्व स्त्रीपुरुषद्वंद्वासारखे परस्परपोषक असते. या दोन प्रवृत्ती परस्परांचा तोल सांभाळतात, परस्परांचे मोल जपतात, परस्परांच्या समस्या सोडवितात व परस्परांची स्वप्ने परस्परसापेक्षतेने घडवितात. अशा प्रकारच्या द्वंद्वाची एकच तार्किक अट असते व ती म्हणजे कर्तव्य व क्रीडा या प्रवृत्ती परस्परतुल्य असाव्या लागतात. त्यांची बलाबलता समान असावी लागते. दोन तुल्यबल प्रवृत्ती परस्परसंबंधात समप्रमाणता व सुसंवाद साधू पाहात असतात. जुन्या देवळांच्या दर्शनी भिंतीवर अगदी सारख्या चेहऱ्यामोहऱ्याचे जयविजय द्वारपाळ रंगविलेले असतात. तुल्यबल अशा दोन प्रवृत्ती परस्परसंबंधाचे दैवत समाकृती द्वारपाळ होऊन जपत असतात. कर्तव्यप्रवृत्ती तीव्र, तीक्ष्ण, अमर्याद वा अतिक्रमी बनू लागली, की क्रीडाप्रवृत्ती तीस आवर घालते आणि क्रीडाप्रवृत्ती उफाळू लागली की कर्तव्यबुद्धी तिला लगाम घालते.

कर्तव्य व क्रीडा या प्रवृत्तींच्या या द्वंद्वामुळेच जीवनाला वा काव्याला तडे जात नाहीत. त्यांत खंडितता येत नाही. त्यात कसलीच ऐकान्तिकता निर्माण होत नाही. कसलीच कलह-वेणा कण्हत नाही. कसलीच विकलता व विफलता अंकुरित होत नाही. त्या द्वंद्वामुळे व्यक्तीचा वा कवीचा ' शेवटचाच दीस ' गोड होतो असे नाही, तर सर्वच ' दीस ' गोड होतात. अशा द्वंद्वसंपन्न व्यक्तीचा वा कवीचा ' पेला ' दुःखाचा नसतो व म्हणून ' डोळे मिटून ' पिण्याचाही नसतो. म्हणून अनुभवाचे विष पिऊन अभिव्यक्तीचे ' अमृत ' निर्माण करण्याची गरजही अशा व्यक्तीला वा कवीला नसते. कर्तव्य आणि क्रीडा या दोन प्रवृत्तींचे सगळे अणकुचीदार कंगोरे छेदून त्यांना एक सुभग एकात्म

घाट देणे, अशा द्वंद्वसंपन्न व्यक्तीला वा कवीला जमते. बोरकर हे असे द्वंद्वसंपन्न कवी आहेत.

कर्तव्य आणि क्रीडा या दोन स्वरांची मेलडी बोरकरांनी गावी असा ईश्वरी (किंवा ईश्वरी प्रतिभेचा) संकेत असावा, असे मानले, तरी अशा ईश्वरी संकेतालाही मानवी प्रयत्नांचे व परिस्थितीचे पाठबळ लाभावे लागते. मोरोपंत, रे. टिळक, तांबे या कवींप्रमाणेच बोरकरांच्या बाबतीतही ईश्वरी संकेत आणि मानवी प्रतिसाद यांची चपखल निरगाठ बसली. गोव्यातील निसर्गरम्य वातावरणात बोरकर जन्मले व त्याच वातावरणात वयाची तीस-पस्तीस संस्कारक्षम वर्षे त्यांनी व्यतीत केली. पण गोव्यातील निसर्गाच्या या प्रदीर्घ सहवासाची अर्थ-पूर्णता नीटपणे लक्षात घेतली पाहिजे : निसर्ग आणि कवी परस्परांना जी घडण देतात, ती आपा-पल्या सामर्थ्यानुसार. या दोहोत नेहमीच एक द्वंद्वात्मकता असते, एक प्रकारचा सूक्ष्म संघर्ष असतो आणि त्याचे कारण, हे दोघेही चैतन्यमय असतात. कवी आणि खऱ्या अर्थाने त्याचा निसर्ग यांचे संबंध म्हणजे ट्रॅक्टर आणि जमीन यांचा संबंध नव्हे. संबंधनिर्मिती कुठल्यातरी समान पातळी-वरच शक्य असते आणि निसर्गाला अचेतन मानून कवींखेरीज इतरांचे काम भागणे शक्य असले, तरी कवींचे कार्य तशा मानण्याने होणे, शक्य नसते. बोरकरांच्या निसर्गाचे सामर्थ्य बोरकरांहून अधिक मोठे होते. बोरकरांनी आपल्या काव्यातून गोव्यातील निसर्गाला जेवढे व जसे घडविले, त्यापेक्षा कितीतरी पटींनी अधिक व अधिक अर्थ-पूर्णतेने गोव्यातील निसर्गाने बोरकरकवीला घडविले. 'माझ्या गोव्याच्या भूमीत,' 'दूधसागरास' यांसारख्या कवितांत व अनेक काव्यप्रतिमांत बोरकरांनी गोव्याचा निसर्ग रूपास आणला आणि तरीही तो त्यांवर दशांगुळे उरलाच. गोव्याचा निसर्ग या गोवेकर कवीच्या काव्यात आपण पाहू शकलो, तरी प्रत्यक्षात, छायाचित्रात व चित्रपटात तो कितीतरी अधिक प्रमाणात आपण पाहू शकतो. पण खरा प्रश्न निसर्ग पाहण्याचा नाही; निसर्ग आणि कवी यांच्या द्वंद्वात्मक संबंधाच्या संभाव्य निष्कर्षाचा आहे. गोव्याचा निसर्ग आणि बोरकर-कवी यांपैकी कोण कोणाचा चित्रकार हे समजून घेणे उद्बोधक ठरावे. गोव्याच्या निसर्गाने बोरकरांना संवेदनांचे ऐश्वर्य दिले आणि त्यापेक्षा अधिक महत्त्वाची एक आदिमानवी श्रद्धाही दिली. वयाच्या नवव्या वर्षापासून काव्य रचणारा हा कवी निसर्गाच्या अशा एका भव्योदात्त सहवासात वाढला व विकासला, की त्या सहवासाची स्वाभाविक परिणती श्रद्धाभावनेतच व्हावी. गोव्याचा (म्हणजे बोरकरांचा) निसर्ग भव्य होता पण भयद नव्हता, कमनीय होता पण कठोर नव्हता, सुशांत होता पण संघर्षमय नव्हता, समृद्ध होता पण सखोल नव्हता, संवेदनासंपन्न होता पण हृदयश्रीमंत नव्हता. हा निसर्ग प्रत्यक्षात कसा आहे, या प्रश्नाबरोबरच; हा निसर्ग ह्याच स्वरूपात बोरकरांना का दिसावा, या प्रश्नालाही येथे स्थान नाही. 'तेथे कर माझे जुळती' ही बोरकरांची कविता ज्या सर्वंकष मानवी श्रद्धेचे प्रतीक ठरते, ती सर्वंकष श्रद्धा गोव्याच्या निसर्गाची देणगी होय. एक बालकवी या निसर्गाच्या छायेत अवतरला आणि संस्कारक्षम अशा बाल मनोवृत्तीने त्याने या निसर्गाशी एक चैतन्यनाते निर्माण केले. बोरकरांच्या काव्यातील गोव्याचा निसर्ग वाढला नाही व विकसित झाला नाही, याचे मर्म या वस्तुस्थितीत आहे. संवेदनाचित्रणाच्या पलीकडे बोरकरांचा निसर्ग गेला नाही. याचे कारण बाल मनोवृत्तीचे निसर्गनाते त्यापलीकडे जाऊच शकत नाही हेच होय. परंतु उपर्युक्त वस्तुस्थितीला कविभूमिकेच्या दृष्टीनेही महत्त्व आहे. कर्तव्य आणि क्रीडा यांच्या द्वंद्वाला बोरकर जी श्रद्धेची, मांग-ल्याची, उदात्ततेची बैठक देऊ शकले, त्याचे कारणही बोरकरांचे बालवयीन निसर्गनातेच होय. भव्य, कमनीय, सुशांत, समृद्ध व संवेदना-संपन्न असलेला आणि भयद, कठोर, संघर्षमय, सखोल व हृदयश्रीमंत नसलेला निसर्ग जे एक कविमन घडवीत होता, ते कविमन कर्तव्य आणि क्रीडा या दोन प्रवृत्तींच्या अधिवासास केवळ योग्यच नव्हे, तर अटळही होते.

गोव्याच्या निसर्गाप्रमाणेच बोरकरांच्या कुटुंबा-तील धार्मिक वातावरण आणि गोव्यातील स्तब्ध व विश्रब्ध सामाजिक–राजकीय वातावरण यांचीही

बोरकरांच्या द्विस्वरीय मेलडीला साथ मिळाली. त्यामुळेच 'क्रांतीच्या जयजयकारा'च्या काळात ते 'शांतीचा जयजयकार' करू शकले. वैफल्याच्या काळात श्रद्धासंपन्न राहिले आणि एका महात्म्याचा पदोपदी पराभव होत असलेला पाहूनही, त्याची गौरवगाथा रचण्यास बद्धपरिकर झाले. ज्या ईश्वरी संकेताने त्यांच्या ओठी मेलडी ठेवली, त्याच ईश्वरी संकेताने बोरकरांनी आपल्या परिसरातून त्या मेलडीचा साजही गोळा केला. हे असे का व्हावे, या प्रश्नाला उत्तर नाही; पण हा प्रश्न मांडण्यातच त्याचे उत्तरही येऊन जाते, म्हणजेही, हा उत्तराचा प्रश्न नाही हे लक्षात येते.

कर्तव्य व क्रीडा या प्रवृत्तिद्वंद्वाला श्रद्धेची बैठक लाभली की ती श्रद्धा परंपरेकडे वळते व तीमधून स्वतःचा चरितार्थ चालविते. बोरकरांनी गांधीवादाचा पुरस्कार केला, याचा अर्थ एवढाच, की गांधीवादाची साध्यसाधने मूलतः श्रद्धास्वरूपाचीच होती. माणसाच्या व निसर्गाच्या चांगुलपणावर नि परंपरेतील चांगल्याच गोष्टींवर निर्मळ श्रद्धा ठेवणारा तो वाद होता. सत्य, शिव आणि सौंदर्य या त्रितत्त्वांनीच बोरकरांच्या कर्तव्यप्रवृत्तीची घडण केली. या घडणीची प्रक्रियाही चुलीवर भात रांधण्याच्या पद्धतीसारखी सरळ होती. सांकेतिक होती. पाठीवर आवा पेटवून [परार्थ] अन्न शिजविण्याची प्रक्रियाही एखादा ज्ञानेश्वर अंगीकारतो. बोरकरांनी पारंपरिक मूल्यांची पारंपरिक प्रक्रियेनें अंगवण केली. त्यामुळे काय परिणाम झाला हे पाहण्यापेक्षा, ते कशामुळे झाले हे जाणून घेणे इष्ट ठरेल. ते श्रद्धेमुळे झाले आणि श्रद्धा कशामुळे निर्माण झाली हे विशिष्ट मर्यादेच्या आतच सांगता येते.

बोरकरांच्या कर्तव्यप्रवृत्तीने त्याच्या काव्याचा आशय रूपास आणला व क्रीडाप्रवृत्तीने त्याच्या काव्याचा गीतमय घाट घडविला; हे म्हणणे सोयीचे असले, तरी अशी सोय तरी का पाहिली जाते? काव्याच्या अंतिम बोधात आशय-अभिव्यक्तीची एकात्मता मान्य करावी लागली, तरी अशी मान्यता देऊन काव्याचे विवेचन करणे नेहमीच शक्य नसते. याच प्रकारे बोरकरांच्या कविभूमिकेच्या अंतिम बोधात कर्तव्य-क्रीडांची एकात्मता मान्य करावी लागली, तरी त्यांच्या काव्याच्या विवेचनात या दोन प्रवृत्तींना अलग करणे इष्ट असते. बोरकरांचा गेयतेचा व गायकी घराण्याचा आग्रह हा जसा त्यांच्या क्रीडाप्रवृत्तीचा उन्मेष आहे, तसाच तो काव्य आणि मानव यांच्या सुखद व श्रद्धापूर्ण संबंधाचा कर्तव्यबुद्धिप्रेरित पुरस्कारही आहे. याचा अर्थ, बोरकरांच्या गेय रचनाघाटाचा अन्वय केवळ त्यांच्या क्रीडाप्रवृत्तीशी नसून, त्यांच्या कर्तव्यभावनेशीही आहे. आपला काव्याशयही बोरकर केवळ कर्तव्यप्रवृत्तीने व्यक्त करतात, तो केवळ त्याच प्रवृत्तीने प्रेरित केलेला असतो, असे नाही. त्या आशयालाही क्रीडाप्रवृत्ती आपला रंग देतच असते. त्यास निर्देशसंपन्न बनविते, आलंकारिक करते आणि क्रीडनाचे स्वरूप अबाधित राखण्यासाठी त्यास आत्यंतिक, ऐकांतिक व मिशनरी स्वरूप येऊ देत नाही. सारांश एवढाच की, बोरकरांची कर्तव्यप्रवृत्ती आशय घडविते व क्रीडाप्रवृत्ती अभिव्यक्ती रूपास आणते, हा केवळ एक प्राधान्यविचार आहे आणि त्यास विशिष्ट मर्यादेपर्यंत उपयुक्तताही आहे.

बोरकरांच्या कविभूमिकेतील सुसंवादी स्वररचना म्हणजे मेलडी मला अधिक कुतूहलजनक वाटते, ती आधुनिक मराठी काव्यपरंपरेच्या संदर्भात. विसाव्या शतकाच्या ज्या तिसऱ्या दशकात बोरकर कविता रचू लागले, ते दशक रविकिरणमंडळाच्या प्रभावाचे होते. आणि ज्या पाचव्या, सहाव्या व सातव्या दशकात बोरकर कविता लिहीत राहिले, ती दशके नवकाव्याच्या प्रभावाची होती. या दोन प्रभावकाळांत बोरकरांच्या काव्यभूमिकेला काही आव्हाने व आवाहने मिळाली असणे शक्य आहे: काही कवी अशा एका कालटिबाजवळ उदयास येतात, की त्या कालटिबाजवळ काव्यपरंपरेचे पूर्वसंचित साचलेल्या पाण्यासारखे केवळ विसावलेले असते. उदयोन्मुख कवी त्या पूर्वपरंपरेच्या दर्पणात डोकावून आपल्या काव्याची रूपसंपदा थोडी नीटनेटकी करून घेतो एवढेच. ही पूर्वपरंपरा त्याच्या निर्मितीला उत्तेजन देण्याचे कार्य स्वभावतः करीत असली, तरी त्या निर्मितीला अनुकूल आवाहने व आव्हाने देण्यास स्वभावतः असमर्थ असते. उदयोन्मुख बोरकरकवीला रविकिरणमंडळाचा जो पूर्वप्रभाव-

काळ योगायोगाने स्वीकारावा लागला, तो या अर्थाने प्रभावहीन होता. ज्या काळात बोरकरांची कविभूमिका आकार घेत होती, त्याच काळात त्यांना जो प्रभावहीन प्रभावकाळ लाभला, त्याचा त्यांच्या कर्तव्यक्रीडा-स्वरांच्या मेलडीला फारच उपयोग झाला.

या ठिकाणी एका संभाव्य गैरसमजाचे निराकरण केले पाहिजे. रविकिरणमंडळाचा पूर्वप्रभावकाळ [–अर्थात बोरकरांच्या संदर्भात–] प्रभावहीन होता. याचा अर्थ, या मंडळाची कविताही प्रभावहीन होती, असा नाही. आणि हा पूर्वप्रभावकाळ आव्हानात्मक व आवाहनप्रद नव्हता, याचाही खरा अर्थ, बोरकरांच्या आकारू पाहणाऱ्या कविभूमिकेला त्या पूर्वप्रभावकाळातील कविभूमिका अनुरूपच होती. बोरकरांच्या कर्तव्यप्रवृत्तीचे पारंपरिक श्रद्धासन आणि त्यांच्या क्रीडाप्रवृत्तीचे घाटलक्षी वळण यांचा सांधा पूर्वप्रभावकाळाशी तत्त्वतः जुळणारा होता किंवा जुळणारा ठरला. प्रत्येक कवीची काव्यनिर्मिती पूर्वप्रभावकाळाच्या विरोधी प्रतिक्रियेतूनच रूपास येते, असे समजणे पूर्णसत्य नाही. ती पुष्कळदा अनुकूल सांधणीतूनही आविर्भूत होऊ शकते. आणि अनुकूल सांधणी म्हणजे स्वत्वाचे विस्मरण किंवा अपहरण, असे मानण्याचे कारण नाही. कवीचे स्वत्व ही आपाततः उत्क्रांत होत जाणारी संकल्पना आहे. क्रांती करून किंवा क्रांती करण्याचे नियोजन करून किंवा अहोरात्र स्वत्वाचा घोष करून सिद्ध होणारी ती गोष्ट नव्हे आणि अशा सिद्धिमार्गांनी एखाद्या कवीला ती साधल्याचा भास झाला, तरी रसिकांना तसा भ्रम होणे शक्य नाही.

बोरकरांनी रविकिरण मंडळाची परंपरा नाकारून तांबे-परंपरा स्वीकारली, याचे मर्म एवढेच की कर्तव्य आणि क्रीडा या प्रवृत्तींनी संपन्न असलेला व त्यांना नकळत अभिप्रेत असलेला एकच एक कवी तांब्यांच्या रूपाने त्यांच्या पुढ्यात आला. अनुकरणादर्शाचे बोधन व ग्रहण अशा एककवीच्या स्वीकाराने सोपे व सुलभ ठरते. रविकिरणमंडळाच्या बाबतीत विशेषतः त्यातील माधव ज्यूलियनसारख्या कवीमुळे, अनुकरणादर्शाचे इतके सोपे व सुलभ बोधन-ग्रहण करणे बोरकरांना जमले नाही वा आवडले नाही इतकेच. रविकिरणमंडळाची पूर्वपरंपरा स्वीकारायला (आणि खरे तर नाकारायलाही) एका गुंतवळ्यातून जो वैचारिक प्रवास करणे आवश्यक ठरावे, तो गुंतागुंतीचा वैचारिक आयास बोरकरांनी टाळला व खरे तर तो तसा टाळण्यास तांब्यांच्यामुळे त्यास अनुकूलता लाभली. आणखी एक खरी गोष्ट आहे. ती अशी की, तांबे व रविकिरणमंडळ यांच्यातच एक प्रकारची अनुकूल संबंधता होती आणि यामुळेही बोरकरांना तांबेपरंपरा स्वीकारणे केवळ सोपेच ठरले असे नाही; तर त्यात आव्हानात्मक व आवाहनप्रद ठरण्यासारखेही काही प्रतीतही झाले नाही. रविकिरणमंडळाकडून तांब्यांकडे वळणे सुकर होते. याचे कारण या दोहोंत वळण असे काही नव्हतेच; केवळ एक सरळ राजमार्ग होता.

रविकिरणमंडळाचा पूर्वप्रभावकाळ बोरकरांना प्रतिरोधी ठरला नाही आणि नवकाव्याचा उत्तरप्रभावकाळ त्यांस प्रतिकारक वाटला नाही. वस्तुतः नवकाव्याचा उत्तरप्रभावकाळ पूर्वपरंपरेचा उच्छेदक होता, पण बोरकरांची उदयोन्मुखता त्या काळात संपून गेलेली होती. नवकाव्याच्या प्रभावकाळात बोरकर हे पूर्वपरंपरेतच लोटले गेले. सगळ्याच पूर्वकवींना त्या प्रभावकाळाने आव्हाने व आवाहने दिली. कर्तव्य आणि क्रीडा यांच्या द्वंद्वाची कविता व कवी या काळात तपासले गेले. या विसंवादी स्वरांच्या हार्मनीच्या काळात बोरकरांची संवादी स्वरांची मेलडी बदलली नाही. रविकिरणमंडळाच्या संवादी स्वरांच्या वातावरणातही ती बदलली नाही, याचे कारण काय ? ज्या काळात बोरकरांची कविभूमिका घडत होती, त्या काळातील पूर्वप्रभाव आव्हानात्मक नव्हता आणि ज्या काळातील उत्तरप्रभाव आव्हानात्मक होता, त्या काळात बोरकरांची कविभूमिका घडून गेली होती. बोरकरांच्या उदयविकासाचा हा कालक्रम याविरुद्ध असता, तर बोरकरांचा पाडगावकर झाला असता काय ? – हे सांगणे कठीण आहे. त्याचे कारण एवढेच की, कर्तव्य आणि क्रीडा या प्रवृत्तींचे द्वंद्व लाभलेल्या कवींचे अस्तित्व सार्वकालीन व सार्वत्रिक

असते. बोरकर नवकाव्यकाळात उदयास आले असतें, तर नवकवी ठरले असते काय, ही तर्कटक्रीडा बाजूला ठेवून आपण तर्कक्रीडा म्हणून असे म्हणू शकतो, की नवकाव्यकाळात बोरकरकवी उदयास येणेच अधिक अर्थपूर्ण ठरले असते. पूर्वोत्तर प्रभावकाळात जो (एक प्रकारचा) कवी फारसा बदलत नाही आणि असे न बदलताही जो लक्षवेधक काव्यनिर्मिती करू शकतो, त्याच्या बाबतीत कालक्रमाचा विपर्ययही फारसा बदल घडवून आणू शकत नाही, ही वस्तुस्थिती आहे आणि ज्या कवींच्या बाबतीत अशी वस्तुस्थिती असते, त्या कवीने तिचे वैषम्य वाटून घेऊ नये. आणि इतरांनीही ही वस्तुस्थिती वैषम्यजनक आहे असे मानू नये आणि मुख्यतः संबंधित कवीला ती तशी पटवूनही देऊ नये.

नवकाव्याच्या प्रभावकाळातील नेमकी आव्हाने —आवाहने कोणती होती, यांविषयी गैरसमज असण्यास आपला इलाज नाही. पण बोरकरांच्या मेलडीचा तशा गैरसमजामुळे बेरंग होऊ नये, एवढी दक्षता घेणे बोरकरांच्या समीक्षकाचे कर्तव्य ठरावे. नवकाव्याच्या प्रभावकाळात मराठी कविता स्वतंत्र झाली, हे तूर्त खरे मानले; तरी या मानीवाचा आणखी एक अर्थ आहे. तो असा की, त्या काळात मराठी कवितेपासूनही अनेक गोष्टी स्वतंत्र झाल्या. मुख्य म्हणजे रसिकांच्या मोठ्या वर्गाची कवितेपासून सुटका झाली. त्याचप्रमाणे काव्यक्षेत्रात प्रवेशबंदी असलेल्या अनेक गोष्टी विमुक्त होऊन काव्यक्षेत्रात सुटल्या. कविता स्वतंत्र झाली आणि म्हणून कवीही स्वतंत्र झाला आणि स्वतंत्रतेच्या हक्कांची व जबाबदारींची सनातन गल्लत मुक्तपणे करीत राहिला. कोणत्याही क्षेत्रातील स्वातंत्र्य ही स्वरूपतः बहुजिनसी व बहुपरिणामी घटना असते. म्हणूनच स्वातंत्र्याचा अर्थ करताना त्याची सगळीच पूर्वपरंपरा सर्वार्थाने व अनुपरंपरा पूर्वपरंपरासापेक्षतेने विचारात घेतली, तर वैचारिक गफलती टळतात आणि गफलतीच्या नि अवघड भासणाऱ्या विचारांना असाहाय्यपणे चिकटून राहण्याची आपत्तीही टळते. स्वतंत्रतेचे जनक आणि सच्चे उपासक मोजकेच असतात आणि तिचे अनुयायी आणि येळकोटे पुष्कळ असतात. स्वातंत्र्य हे खऱ्या अर्थाने स्वातंत्र्य असेल, तर ते खरोखरच पूर्वोत्तर परंपरांहून स्वतंत्र असतें.

नवकाव्याच्या प्रभावकाळातील काहीसे मर्ढेकर व त्यांची काहीच कविता खऱ्या अर्थाने स्वतंत्र होती. त्यामुळे त्यांचा फार विचार करता येण्यासारखा आहे व म्हणून तो केला नाही तरी चालेल; म्हणजे प्रभावकाळाचा विचार करताना व तो पूर्वकालीन कवीशी संबद्ध असताना टाळला तरी चालेल. काही मर्ढेकरांचा संपूर्ण बोरकरांशी मेळ घालण्याचा प्रयत्न वृथा ठरावा.

नवकाव्याच्या प्रभावकाळात मराठी कविता स्वतंत्र झाली व त्या स्वातंत्र्याने एक स्वाभाविक अनुपरंपराही निर्माण केली. या अनुपरंपरेचे नाते पूर्वप्रभावकाळाशी होते व म्हणून बोरकरांशीही होते, ही वस्तुस्थिती अत्यंत महत्त्वाची आहे. त्या अनुपरंपरेतील एखादा पाडगावकर बोरकरांशी कवी म्हणून संवाद साधू व करू शकतो, हे लक्षणीय आहे. नवकाव्याच्या प्रभावकाळात बोरकरांची कविभूमिका नवी आव्हाने स्वीकारू शकली नाही, हे जितके महत्त्वाचे आहे; तितकेच, त्या काळातील अनुपरंपरेला ती आपले आवाहन नाकारू शकली नाही, हेही महत्त्वाचे आहे. बोरकरांच्या आवाहनाचे स्वरूप 'स्मृती', 'जपानी रमलाची रात्र' अशा कवितांपुरतेच व पाडगावकरांसारख्या कवीपुरतेच सीमित करण्यात एकांगीपणा आहे. याचे कारण नवकाव्याच्या प्रभावकाळातील अनुपरंपरा एकांगी नाही. उद्या एखादा ग. दि. माडगूळकरही बोरकरांशी संवाद साधून व करून त्यांच्या गेय गीतांची व सश्रद्ध आशयाची आवाहनक्षमता सिद्ध करू शकेल. कदाचित 'रानातल्या' कवितांनाही बोरकरांच्या निसर्गकाव्याचे आवाहन पोहोचेल.

या सगळ्या विवेचनाचा इत्यर्थ असा की, नवकाव्याच्या प्रभावकाळात मराठी कवी व कविता स्वतंत्र झाली, या घटनेचा अर्थ, सगळेच पूर्वकवी व सगळीच पूर्वकविता परतंत्र होती, असा नाही आणि प्रभावकाळातील सर्वच कवी व सर्वच कविता स्वतंत्र होती, असाही नाही. अशा प्रकारचे असणे—नसणे केवळ स्वातंत्र्याच्या घटनेचे वस्तुस्थिति-

दर्शक उत्तरस्वरूप असते आणि म्हणून त्यात गौरवास्पद व निंदास्पद असे काहीही नसते. आणखी एका गोष्टीचा येथे निर्देश केला पाहिजे : नवकाव्याच्या प्रभावकाळात मराठी कवी व कविता यांबरोबरच एक मोठा मराठी रसिकवर्गही काव्यापासून मुक्त झाला. बोरकरांसारख्या पूर्वकालीन कवींनी या वर्गाला निदान काव्यक्षेत्राच्याच पण आपल्या वर्तुळात थोपवून धरले. म्हणजे आपली काव्यभूमिका जशी त्यांनी अपरिवर्तनीय राखली, तशी रसिकांच्या एका वर्गाची उपस्थितीही कायम राखली. नवकाव्याच्या अनुपरंपरेला ती उपस्थिती पोषक ठरण्यासारखी होती. याचे कारण रसिक हा कवीइतका अपरिवर्तनीय नसतो आणि कवीपेक्षा अधिक आवाहनक्षम असतो. तो बदलतो व बदललाही. म्हणूनच तिकिटे काढून तो बापट-करंदीकर–पाडगावकर यांच्या काव्यवाचनाला उपस्थित राहू शकतो. उद्या तो चित्रे–आरती प्रभू–महानोर यांनाही स्वखर्चाने व स्वयंप्रेरणेने प्रतिसाद देईल. नवकाव्याच्या अनुपरंपरेच्या दृष्टीने बोरकरांच्या कवितेला आणखी एक अर्थपूर्णता आहे: बोरकर व त्यांची कविता स्वतंत्र असोत–नसोत; पण जे कोणत्याच नव्याजुन्या अर्थाने काव्य ठरणार नाही, त्यास काव्य ठरविण्याची स्वतंत्रता त्यांनी व त्यांच्या कवितेने कधीच घेतली नाही. या वस्तुस्थितीचे अर्थ अनेक संभवतात. त्यांपैकी एक अर्थ असा, की नवकाव्याच्या अनुपरंपरेत कवी नि काव्य यांच्या स्वातंत्र्यप्राप्तीनंतर त्यांचे हक्क व कर्तव्ये यांची जी गल्लत अटळपणे निर्माण झाली, ती गल्लत आहे, एवढे समजण्यापुरते बोरकरकवी व त्यांचे काव्य उपयुक्त ठरते.

रविकिरण मंडळाच्या व नवकाव्यांच्या अशा दोन्ही पूर्वोत्तरपरंपरांशी बोरकरांचे जे नाते आहे, ते सीमावर्ती कवीचे नाते आहे. सीमावर्ती कवी आपले क्षेत्र अबाधित राखून दोन वा अधिक क्षेत्रांशी संबंध ठेवतो. सीमावर्ती नाते ही काव्यक्षेत्रातील मोठी अर्थपूर्ण वस्तुस्थिती असते. दोन काव्यपरंपरांच्या संधिक्षेत्रावर ते नाते अंकुरते हे खरे, पण त्या दोन काव्यपरंपरा सीमावर्ती कवीला तितके आव्हान देऊ शकत नाही, जितके त्याच्या क्षेत्रत्यागाला कारण ठरेल; आणि सीमावर्ती कवी त्या दोन काव्यपरंपरांना तितके प्रभावित करू शकत नाही, जितके त्यांच्या उदयविनाशाला पुरेसे ठरेल. अशा सीमावर्ती कवींत अनिल, पु. शि. रेगे कुसुमाग्रज या कवींबरोबरच बोरकरांचीही गणना होते.

कर्तव्य आणि क्रीडा या दोन प्रवृत्तींनी बोरकरांची कविभूमिका घडविली आणि तिचे परिपोषण पारंपरिक मूल्यांच्या व सुभग घाटाच्या आधारे केले. ही कविभूमिका नितांत दृढ व विलक्षण एकात्म होती. काणेकरांप्रमाणे बोरकरांची कविभूमिका अकाली संपुष्टात आली नाही. कुसुमाग्रजांप्रमाणे आत्माभिव्यक्तीचे नाटकादी अन्य प्रकार हाताळण्याची गरज बोरकरांना भासली नाही. अनिलांच्या खंडितक्रमाप्रमाणे त्यांच्या काव्यनिर्मितीत अवघडपणा आला नाही. बोरकर प्रथमपासून अखेरपर्यंत केवळ कवीच राहिले. बोरकरांच्या कविभूमिकेत अशी अविचल स्थिरता व अखंडता असण्याचे कारण, त्या भूमिकेत कर्तव्य व क्रीडा यांचा जो मिलाफ झाला, तो बोरकरव्यक्तीच्या व बोरकरकवीच्या सर्व गरजा भागवू शकला. व्यक्तीच्या गरजा तिच्यातील कवीच्या शिल्पकार असतात. बोरकरव्यक्तीजवळ अशा कोणत्याच गरजा नव्हत्या, की ज्या गरजा बोरकरकवी पूर्ण करण्यास असमर्थ ठरावा. 'मी नेहमी कसल्यातरी स्वप्नात रंगलेला असतो,' असे बोरकर म्हणतात. हे कसलेतरी स्वप्न कर्तव्यविषयक वा क्रीडाविषयक असले पाहिजे आणि त्यांच्या कवितेतच ते साकार किंवा निराकार होत असावे ! बोरकरांच्या पूर्वोत्तर काव्यपरंपरा त्यांस आव्हान देऊ शकल्या नाहीत व म्हणून बदलूही शकल्या नाहीत. बोरकरव्यक्तीही बोरकरकवीला कसलेच आव्हान देऊ शकली नाही व म्हणून त्यास बदलूही शकली नाही.

एखाद्याचे व्यक्तित्व आणि कवित्व यांची मी फारकत करीत आहे, अशी शंका येणे शक्य आहे : "बोरकरांची कविभूमिका म्हणजे एका अर्थाने त्यांचे काव्यनिगडित व्यक्तित्वच होय. ते

समजावून घेणे म्हणजे काव्य समजावून घेणे नव्हे. काव्याकडून कवीकडे जाण्याची स्वच्छंदवादी [रोमँटिक] सदोष पद्धतीच मी अवलंबित आहे.–" या किंवा यांसारख्या शंका कोणासही येतील. अशा शंकांना एक उत्तर मी यापूर्वीच दिले आहे. ते असे की, बोरकरांच्या बाबतीत मी काव्याकडून काव्याकडेच जात होतो, पण बोरकरांचे काव्यच मला परत कवीकडे जाण्यास प्रवृत्त करते. म्हणजे काय होते, हे अधिक स्पष्ट आता करता येईल.

शेल्फवरील पुस्तकांतून 'बोरकरांची कविता' हा काव्यसंग्रह कधीमधी हाती लागतो. त्यातील कविता वाचताना एक गोष्ट वरचेवर जाणवत राहते. ती ही की, हा बोरकरांचा काव्यसंग्रह खरोखरच बोरकरांचा आहे काय? का तो अनेक कवींच्या चांगल्या रचनांचा संपादित काव्यग्रंथ आहे? संपादित काव्यग्रंथातील बहुतेक कविता आपणास आनंद देतात. असा आनंद मिळविण्या-साठीच बहुधा काव्यग्रंथ संपादित केले जातात व वाचले जातात. तो आनंद असा असतो व अशा प्रकारे परिणाम करतो, की त्या त्या कवितांपलीकडे जाण्याची गरजच आपणास भासत नाही. त्या कवितांच्या कवींविषयी आपले कुतूहल चाळविण्याचे सामर्थ्य त्यांत नसते किंवा असले तरी ते प्रकटपणे जाणवत नाही आणि जाणवले तरी ते विसरू नये, असे आपणास वाटत नाही. त्या कविता सुभग घाटाच्या व सुश्लिष्ट आशयाच्या असतात आणि तशा नसल्या वा असल्या, तरी सर्वथा स्वयंपूर्ण असतात, स्वयंसापेक्ष असतात. संबंधित कवीशी त्यांचा अन्वय लावण्याची सक्ती त्या कविता करीत नाहीत.

बोरकरांच्या कविताही अशा स्वयंपूर्ण व स्वयं-सापेक्ष असतात. कोणत्याही संपादित काव्यग्रंथात सहजपणे स्थान पटकविणाऱ्या असतात. त्यांची प्रत्येक कविता सुभग घाटाची व सुश्लिष्ट आशयाची असते. आणि ती रसिकाचे पूर्ण समाधान करते. ती कोणत्याच अर्थाने रसिकाला असमाधानी व अस्वस्थ उरवीत नाही. बोरकरकवीला जाणून घेण्यास उद्युक्त करीत नाही. ती स्वयंतृप्त असते व रसिकालाही तृप्त करते.

बोरकरांच्या काव्याचा हा जो अनुभव आहे त्याचे मर्म कशात आहे, याचा शोध घेण्यासाठी, म्हणूनच, बोरकरकवीकडे वळावे लागते. संपादित काव्यग्रंथाच्या कवीची कविभूमिका, त्यासाठीच समजावून घ्यावी लागते. कवीचे व्यक्तिमत्त्व आणि कवित्व यांची फारकत करूनच, अशा कवीच्या कवित्वाचे मर्म समजणे शक्य असते. जी कविता कवीच्या व्यक्तिमत्त्वाची ओळख करून घेण्यास रसि-कास उद्युक्त करीत नाही, तीच कविता विरोध-न्यायाने त्या व्यक्तिमत्त्वास जाणून घेण्यास समी-क्षकास भाग पाडते.

बोरकरांची कविभूमिका किंवा कवी म्हणून असलेले त्यांचे व्यक्तिमत्त्व कर्तव्य आणि क्रीडा या प्रवृत्तींनी आकारास आणले. या दोन प्रवृत्तींची मेलडी म्हणजे बोरकरांचे एक नित्य स्वरस्वप्न होय. टी. एस. एलियटने आपल्या 'ट्रॅडिशन अँड द इंडिव्हिज्युअल टॅलंट' या सुप्रसिद्ध निबंधात एके ठिकाणी लिहिले आहे : "Poetry is not a turning loose of emotion, but an escape from emotion; it is not the expression of personality, but an escape from personality" –एलियटच्या विचारातील 'escape from personality' या कल्पनेचा अर्थ कोणताही असो, बोरकरांना आपल्या मेलडीच्या मैफलीतून स्वतःच्या कवितेची इष्ट तेवढी मुक्तता [किंवा 'एस्केप'] करता आली नसावी, असे वाटते. कवितेची प्रकृती ज्ञाताच्या कुंपणावरून उड्डाण करून दूर जाण्याची असते. कवितेला जवळ करण्या-साठी आपल्या 'स्व' पासून तिला दूर जाऊ देणे कवीस भाग असते. बोरकरांनी कवितेच्या या प्रकृतीला ओळखले नाही, असे नाही; पण आपल्या भूमिकेची प्रकृतीही त्यांना विसरता आली नाही. त्यांनी 'स्व' पासून स्वतःच्या काव्याला दूर जाऊ दिले नाही, असे नाही; पण तिच्या दूरगमनाचे वर्तुळही त्यांनी कळत नकळत आखून ठेवले. या वर्तुळाचे केंद्र त्यांच्या कर्तव्यक्रीडाप्रवृत्तीच्या द्वंद्वात होते. म्हणूनच बोरकरांची कविता वर्तुळातच राहिली. ती तिच्या प्रकृतीनुसार विकसित होऊ शकली नाही

आणि जिच्या आधारे आपला विकास तिला साधता येणे शक्य होते, ती कवीच्या व्यक्तिमत्त्वाची मेलडी तर स्वतःच विकसनशील नव्हती :

"कलेतुनी घसरता विलासी
अथवा मुक्तत्वातुनि दास्यी
आग लावुनी आत्मसुखाला धुमसत ठेव विषाद"

—त्या मेलडीच्या समस्या अशा होत्या नि त्यांची सोडवणुकही अशी होती. त्या मेलडीत निरुत्तरित प्रश्न नव्हता. उत्तर गर्भित असणारा प्रश्नालंकार म्हणजे बोरकरांचे व्यक्तिमत्त्व ! त्यांची मेलडी !!

बोरकरांच्या काव्याचे मर्म समजण्यासाठी त्यांचे व्यक्तिमत्त्व व कवित्व यांची फारकत करणे आवश्यक ठरते, [निदान समीक्षकाला—] याचेही मर्म एवढेच की, त्यांच्या कवित्वाची व्यक्तिमत्त्वापासून खरी फारकतच झाली नाही. एलियटच्या भाषेत त्यांचे कवित्व 'एस्केप फ्रॉम द एस्केप फ्रॉम पर्सनॅलिटी' अशा स्वरूपाचे होते किंवा झाले. असे कवित्व कवीविषयी रसिकाचे कुतूहल जागृत करीत नाही. कारण त्या कवित्वाचेच कवीविषयीचे कुतूहल फार फार पूर्वीच संपून गेलेले असते.

सूक्ष्मपणे पाहिले, तर रसिकांची कवीविषयक कुतूहलजागृती मूलतः आत्मविषयक कुतूहलजागृतीच असते : जी कविता रसिकाला आपली मनोभूमिका बदलविण्यास काही निमित्त पुरविते, तीच कविता त्याचे स्वतःचे स्वतःसंबंधीचे कुतूहल जागृत करते आणि त्यास आपल्या रसिकतेची घडण पुन्हा एकदा न्याहाळून पाहण्यास प्रवृत्त करते. आत्मनिरीक्षणाच्या या प्रेरणेचीच स्वाभाविक परिणती कविविषयक कुतहलात होते. रसिकतेला कवित्वाचे हे जे आवाहन असते, ते, म्हणूनच, रसिकाला असमाधानी व अस्वस्थ बनविते आणि त्याचा शोध घेण्यासाठी कवीकडे वळावे, असे त्यास मनापासून वाटू लागते. बोरकरांच्या व्यक्तिमत्त्वात विकसनशीलता नव्हती, म्हणून त्यांचे कवित्व विकसित झाले नाही आणि त्यांच्या रसिकालाही विकसित होण्याची संधी लाभली नाही.

— अशी संधी न लाभणारा व लाभली नाही म्हणून खंत न करणारा रसिकांचा एक मोठा वर्ग काव्यक्षेत्रात कायमचा असतो, सार्वत्रिक असतो. बोरकरांचे कवित्व अशा रसिकांचा एक शाश्वत ठेवा आहे.

—आणि जीवनात काय किंवा काव्यक्षेत्रात काय, कोणत्याही अर्थाच्या संवादी अभिरूपालाही महत्त्व असते, मूल्य असते. असे महत्त्व व मूल्य ही जेथवर अस्तित्वात राहतील, तेथवर बोरकरांच्या मेलडीलाही अस्तित्व असेल व त्यास महत्त्वाचे व मूल्यात्मक स्थानही असेल.

एसटीची यशस्वी दहा वर्षे

कोणत्याही विकसनशील देशात, वाहतुकव्यवस्थेच्या विकासाचे महत्त्व मुद्दाम विस्ताराने सांगण्याची आवश्यकता आहे असे नाही. किंबहुना वाहतूक व्यवस्था म्हणजे देशाच्या शेती, उद्योगधंदे व संरक्षण-विषयक विकासाच्या नाड्याच होत.

महाराष्ट्रात रेल्वेमार्ग तुलनेने (अन्य राज्यांशी) लहान आहेत. इतर राज्यातील रस्त्यापेक्षा महाराष्ट्रात रस्तेही कमी लांबीचे आहेत. महाराष्ट्रात आर्थिक व औद्योगिक विकासासाठी वळणवळण व वाहतूक व्यवस्थांच्या साधनांची तूट ठळकपणे जाणवणारी आहे. पंचवार्षिक योजनेमध्ये अन्य विकास योजनांचा अग्रक्रम असतानाही राज्य शासनाने रस्ते विकास योजना अमलात आणण्याकडे जाणीवपूर्वक लक्ष दिले आहे व त्यात बरेच यशही संपादन केले आहे.

महाराष्ट्र राज्य मार्ग परिवहन महामंडळाने गेल्या दहा वर्षात लक्षणीय विकास साधला आहे. १९६१ साली राष्ट्रीयीकरणाची टक्केवारी पश्चिम महाराष्ट्रात ९८ टक्के, विदर्भात ३४ टक्के आणि मराठवाड्यात ५२ टक्के व संपूर्ण राज्यात ८४ टक्के होती. आज पश्चिम महाराष्ट्रात व मराठवाड्यात राष्ट्रीयीकरण जवळजवळ पूर्ण झाले असून विदर्भात त्याचे प्रमाण जवळजवळ ७८ टक्के पर्यंत पोचले आहे. १९६० मध्ये पश्चिम महाराष्ट्रात एस्. टी. च्या मार्गापासून २ मैल किंवा ३.२ किलो मिटर्स अंतरावर ५२ टक्के खेडी होती. आज पश्चिम महाराष्ट्रात ६९.८ टक्के खेडी एस्.टी मार्गापासून ३ किलोमिटर्स अंतरावर आहेत.

आज राज्यातील ८८ टक्के लोकवस्तीने व्याप्त अशी ८० टक्के खेडी एस्. टी. च्या मार्गापासून ८ किलो मिटर्सपेक्षा दूर नाहीत. आणि चौथ्या पंचवार्षिक योजनेच्या अखेर एस्टी मार्गापासून एकही खेडे ८ किलो मिटर्सपेक्षा दूर रहाणार नाही हे महामंडळाचे उद्दिष्ट आहे.

एस्टी महामंडळाने आपल्या कार्यविस्तारामध्ये जलद प्रगती साधली असून आज महामंडळाच्या ५,७३९ बस गाड्यांचा ताफा प्रतिदिनी १४ लाख प्रवाशांची वाहतूक करीत असतो. महामंडळाच्या कर्मचाऱ्यांची एकूण संख्या साधारणतः ३८,८२२ आहे. १९६९-७० या वर्षअखेर महामंडळाने गुंतविलेले एकूण भांडवल ४,३७६ लक्ष रुपये इतके आहे. यापैकी ६४ टक्के रक्कम ही महामंडळाच्या अंतर्गत साधनांतून उपलब्ध झाली असून ३६ टक्के वाटा मध्यवर्ती व राज्य सरकार यांचेकडून मिळाला आहे.

बस स्थानके, पिक-अप् शेडस् वगैरेच्या बांधकामात महामंडळाने मोठीच कामगिरी साधली आहे असे महामंडळाला निश्चितपणे म्हणता येईल. आज महामंडळाकडे २९४ बस स्थानके व १,२१८ पिक-अप् शेडस् आहेत. पिण्याच्या पाण्याची आरोग्यकारक सोय करण्याच्या हेतूने सीमेंटच्या खास टाक्या बांधण्यात आल्या असून उपहारगृहातील खाद्य पदार्थांबाबत स्वच्छता, आरोग्यरक्षण व पदार्थांचा दर्जा यात सुधारणेचा सातत्याने प्रयत्न चालू आहे.

"रातराण्या' हे महामंडळाचे आजचे वैशिष्टय झाले आहे. दहा वर्षापूर्वी रात्री सोडण्यात येणारी एकही गाडी नव्हती. आज रात्रीच्या ११३ सर्व्हिसेस आहेत. मुंबई-महाबळेश्वर मार्गावर मोसमात आता वातानुकलित बस गाडी धावू लागली आहे. तसेच पर्यटकांच्या सोयीसाठी ठिकठिकाणच्या पर्यटन स्थळी ठराविक दिवशी सहलीसाठीही गाड्या सुटू लागल्या आहेत. अगदी अलिकडेच मुंबई-कोल्हापूर मार्गावर महामंडळाने निजण्याच्या जागांची स्वतत्र सोय असलेली बसगाडी सुरू केली आहे. या बसमध्ये नेहमीच्या ५० बैठकांव्यतिरिक्त ८ स्वतंत्र निजावयाच्या जागांची सोय आहे. परस्पर सहकार्याच्या तत्त्वावर आंतरराज्य वाहतूक व्यवस्थाही महामंडळाने केली असन आज ९१ आंतरराज्य मार्गांवर एस्टीच्या गाड्या धावत आहेत. आंतरराज्य मार्गावर पर्यटकांचा वाढता ओघ लक्षात घेऊन त्यांच्या सोईसाठी प्रसाधनांची सोय असलेल्या विशेष प्रकारच्या बसगाड्या बांधून घेण्यात आल्या आहेत. जत्रा, मेळे, उत्सव आदि प्रसंगी उद्भवणाऱ्या प्रवाशांच्या गर्दीच्या वाहतूक व्यवस्थेसाठीही

खास गाड्या सोडण्यात येतात. एस्टीच्या पार्सल सर्व्हिसमुळे कापड, यंत्रे, वर्तमानपत्रे आदि वस्तू राज्यांतील दूरदूरच्या खेड्यापर्यंत जलद गतीने नेल्या जातात. त्यामुळे शेतकऱ्याला शहरातून आपल्या मालाची किफायतशीर विक्री करता येते. राज्यात ठिकठिकाणी २९८ बुकिंग ऑफिसेस व ३०४ डिलिव्हरी ऑफिसेस आहेत.

खेड्यातील विद्यार्थ्यांना एस्टीने तिकिटाच्या दरात ५० टक्के दिलेल्या सवलतीमुळे या विद्यार्थ्यांना शिक्षण आता अधिक सुलभ झाले आहे. त्याचप्रमाणे एस्टी या विद्यार्थ्यांचे जेवणाचे डबेही सवलतीच्या दराने वाहून नेत असल्यामुळे त्यांच्या शिक्षणावरील खर्च कमी होण्यास मदत होते. या सोयीमुळे शिक्षणासाठी दूर अंतरावर असलेल्या मुलालाही त्याची आई आज जेवू घालू शकते.

देशातील आणीबाणीच्या प्रसंगी, एस्टीने केलेल्या कामगिरीचा खास उल्लेख करावा लागेल. चीन, पाकिस्तान या देशांनी केलेल्या आक्रमणप्रसंगी तसेच कोयना येथील भूकंपाच्या आपत्तीच्या वेळी एस्टीने केलेले कार्य अविस्मरणीय आहे.

आज महामंडळाच्या निरनिराळ्या वर्गवारीत ३८,८२२ माणसे सेवेत असून, त्यांना चांगल्या प्रकारचे वेतन, भत्ते तसेच प्रॉव्हिडंट फंड, ग्रॅच्युइटी सारखे फायदे देऊन, नोकरीविषयक सुधारलेली परिस्थिती महामंडळाने त्यांना उपलब्ध करून दिली आहे. महागाई भत्ता जीवनमान निर्देशांकाशी जोडण्यात आला आहे. बोनस कायदा महामंडळास लागू नसतानाही कर्मचाऱ्यांना बोनस कायद्यानुसार बोनस देण्यात येतो. कर्मचाऱ्यांना सर्वप्रकारे वैद्यकीय मदत देण्यात येते व औषधोपचारावरील खर्च मोठ्या प्रमाणात महामंडळाकडून भरून मिळतो; औद्योगिक व अन्य कर्मचाऱ्यांसही रहावयाच्या जागांची सोय महामंडळाने काही प्रमाणात उपलब्ध करून दिली आहे.

महामंडळाकडे आज विभागीय कार्यशाळांनी जोडलेले १५ विभाग असून एकूण ९८ डेपो आहेत. विभागीय कार्यशाळांसह आणखी चार विभाग नजिकच्या काळात उघडण्यात येणार आहेत. 'संपूर्ण आशिया खंडामधील सर्वात मोठी कार्यशाळा' असा जिचा उल्लेख करता येईल त्या दापोडी येथील मध्यवर्ती कार्यशाळेत एस्टीच्या बस गाड्यांच्या सांगाड्यांचे बांधकाम व प्रमुख दुरुस्तीची कामे होतात. साधारणतः दर आठवड्याला १४ बसगाड्यांचे सांगाडे या कार्यशाळेत तयार होतात. या व्यतिरिक्त प्रत्येक आठवड्यात ३५ एंजिने, ६९ फ्यूएल इंजेक्शन पंप व ६ गाड्यांचे नूतनीकरण व दुरुस्ती येथे दर आठवड्याला होते. तसेच दर आठवड्याला साधारणतः २१० टायर्संचेही नूतनीकरण होते. नूतनीकरणाच्या कामाचा आवाका वाढविण्याच्या हेतूने विभागीय कार्यशाळांना जोडूनच प्रधान दुरुस्ती केंद्रे (हेवी रिपेयर युनिट) सुरू करण्यात आली आहेत. टायर्संच्या नूतनीकरणासाठी कोल्हापूर व नागपूर येथे दोन नवीन केंद्रे स्थापन करण्यात आली आहेत.

रस्ते वाहतुकीच्या राष्ट्रीयीकरणाचा कार्यक्रम ९५ टक्के पूर्ण केल्यानंतर महामंडळाने आता सध्या अस्तित्वात असलेल्या सर्व्हिसेस सुरक्षित करण्याची योजना आखली आहे. राज्यातील सर्वच भागांना पुरेशा सोयी व सवलती उपलब्ध करून देण्याचे हेतूने ठिकठिकाणी नवीन बसस्थानके डेपो बांधण्याच्या योजनाही महामंडळाकडे आहेत. चौथ्या पंचवार्षिक योजनेच्या कालावधीसाठी महामंडळाने २४.५० कोटींची योजना तयार केली आहे. चौथ्या योजनेच्या अखेरीस महामंडळाकडे ७,६०० बसगाड्यांचा ताफा, १४४ डेपो, १ मध्यवर्ती व २ प्रादेशिक कार्यशाळांसह २५ कार्यशाळा असतील. या योजनेच्या अखेरीस महामंडळाच्या कर्मचाऱ्यांची संख्या ५०,००० असेल.

उद्योग व सतत प्रगती यांनी व्यापलेला हा दहा वर्षांचा कालखंड पुढल्या उज्वल भवितव्याच्या निश्चितीची खात्री देत संपला आहे. सामाजिक अर्थशास्त्र व सांस्कृतिक प्रगतीला राष्ट्रीकृत रस्ते-वाहतुकीने मोठी चालना दिली असून त्याच्या एकात्मतेचा मार्ग निर्माण केला आहे. जनतेच्या दैनंदिन जीवनामध्ये क्रियाशीलपणे निगडित झालेल्या एस्टी महामंडळाने आपल्या सर्वगामी व अविरत कार्य व सेवाधर्माची वृत्ती यामुळे जनतेला अनेक प्रत्यक्ष-अप्रत्यक्ष लाभ करून दिलेले आहेत.

श्री. म. रं. शिरवाडकर

शतपुत्रा–

धृतराष्ट्र व गांधारी या दांपत्याला झालेले शंभर पुत्र आणि एक कन्या हे महाभारतातील बहुधा सर्वात मोठे आश्चर्य म्हटले पाहिजे. याशिवाय धृतराष्ट्राला एका दासीपासूनही पुत्र झाला होता, पण त्यात चमत्काराचा भाग नसल्यामुळे त्याचा विचार करण्याची आवश्यकता नाही. गांधारी झाली, तरी तिला शंभर पुत्र असणे शक्य नव्हते हे सिद्ध करण्यासाठी कोणत्याही युक्तिवादाची गरज नाही. एकशेएक अपत्यांची ही कथा ऐकताना, "असली गोष्ट माणसांमध्ये कधी झालेली दिसत नाही!" हे खुद्द जनमेजयाने काढलेले उद्गार हाच या बाबतीत पुरेसा युक्तिवाद आहे.

धृतराष्ट्राच्या शंभर पुत्रांची नावे आदिपर्वात जन्माच्या अनुक्रमाने दोनदा निर्दिष्ट केली आहेत. एकदा ६७ व्या आणि नंतर ११७ व्या अध्यायात. ६७ व्या अध्यायात धृतराष्ट्राच्या पुत्रांची नावे दिली आहेत, ती अशी – दुर्योधन, युयुत्सु, दुःशासन, दुःसह, दुःशल, दुर्मुख, पर, विविंशति, विकर्ण, जलसंध, सुलोचन, विंद, अनुविंद, दुर्धर्ष, सुबाहु, दुष्प्रधर्षण, दुर्मर्षण, दुर्मुख, दुष्कर्ण, कर्ण, चित्र, उपचित्र, चित्राक्ष, चारु, चित्रांगद, दुर्मद, दुष्प्रहर्ष, विवित्सु, विकट, सम, ऊर्णनाभ, पद्मनाभ, नंद, उपनंदक, सेनापति, सुषेण, कुंडोदर, महोदर चित्रबाहु, चित्रवर्मा, सुवर्मा, दुर्विरोचन, अयोबाहु, महाबाहु, चित्रचाप, सुकुंडल, भीमवेग, भीमबल, बलाकी, भीमविक्रम, उग्रायुध, भीमशर, कनकायु, दृढायुध, दृढवर्मा, दृढक्षत्र, सोमकीर्ति, अनूदर, जरासंध, दृढसंध, सत्यसंध, सहस्रवाक्, उग्रश्रवा, उग्रसेन, क्षेममूर्ति, अपराजित, पंडितक, विशालाक्ष, दुराधन, दृढहस्त, सुहस्त, वातवेग, सुवर्चस, आदित्यकेतु, बव्हाशी, नागदत्त, अनुयायी, कवची, निषंगी, दंडी, दंडधार, धनुर्ग्रह, उग्र, भीमरथ, वीर, वीरबाहु, अलोलुप, अभय, रौद्रकर्मा, दृढरथ, अनाधृष्य, कुंडभेदी, विरावी, दीर्घलोचन, दीर्घबाहु, महाबाहु, व्यूढोरु, कनकांगद, कुंडज आणि चित्रक. ११७ व्या अध्यायात धृतराष्ट्राच्या पुत्रांची दिलेली नावे मात्र अशी आहेत. दुर्योधन, युयुत्सु, दुःशासन, दुःसह, दुःशल, जलसंध, सम, सह, विंद, अनुविंद, दुर्धर्ष, सुबाहु, दुष्प्रधर्षण, दुर्मर्षण, दुर्मुख, दुष्कर्ण, कर्ण, विविंशति, विकर्ण, शल, सत्व, सुलोचन, चित्र, उपचित्र, चित्राक्ष, चारुचित्र, शरासन, दुर्मद, दुर्विगाह, विवित्सु, विकटानन, ऊर्णनाभ, सुनाभ, नंद, उपनंद, चित्रबाण, चित्रवर्मा, सुवर्मा, दुर्विमोचन, अयोबाहु, महाबाहु, चित्रांग, चित्रकुंडल, भीमवेग, भीमबल, बलाकी, बलवर्धन, उग्रायुध, सुषेण, कुंडधार, महोदर, चित्रायुध, निषंगी, पाशी, वृंदारक, दृढवर्मा, दृढक्षत्र, सोमकीर्ति, अनूदर, दृढसंध, जरासंध, सत्यसंध, सद, सुवाक्, उग्रश्रवा, उग्रसेन, सेनानी, दुष्पराजय, अपराजित, कुंडशायी, विशालाक्ष, दुराधर, दृढहस्त, सुहस्त, वातवेग, सुवर्चा, आदित्यकेतु, बव्हाशी, नागदत्त, अग्रयायी, कवची, क्रथन, कुंडी, कुंडधार, उग्र, भीमरथ, वीरबाहु, अलोलुप, अभय, रौद्रकर्मा, दृढरथाश्रय, अनाधृष्य, कुंडभेदी, विरावी, दीर्घलोचन, प्रमथ, प्रमाथी, दीर्घरोम, वीर्यवान्, दीर्घबाहु, महाबाहु, व्यूढोरु, कनकध्वज, कुंडाशी आणि विरजा.

उपरोक्त दोन अध्यायात आलेली ही नावे बारकाईने पाहिली, तर असे दिसून येईल की पहिल्या यादीत असलेली काही नावे दुसऱ्या यादीत लुप्त झालेली आहेत, तर पहिल्या यादीत नसलेली कित्येक नावे दुसऱ्या यादीत अवतीर्ण झाली आहेत. धृतराष्ट्राच्या सर्वच शंभर पुत्रांना महाभारतकारांनी फारसे महत्त्व दिले नाही हे यावरून स्पष्ट दिसते. किंबहुना, दुर्योधन–दुःशासनादि चार-पाच पुत्र सोडले. तर धृतराष्ट्राच्या या पुत्रांना महाभारतात कोणत्याच प्रकारचे महत्त्व प्राप्त झालेले दिसत नाही. त्यांचा निर्देश होतो, तो सामान्यतः भीम त्यांचा वध करतो तेव्हाच!

धृतराष्ट्र-गांधारी या दांपत्याला शंभर पुत्र होते हे महाभारतात वारंवार सांगितले असल्यामुळे ते केवळ नाकारून अर्थात् निर्वाह होण्यासारखा नाही. या आश्चर्याचा उलगडा करण्यासाठी त्या काळात 'पुत्र' या संज्ञेचा अर्थ काय होता हे पाहिले पाहिजे. भीष्म आणि युधिष्ठिर यांचा या विषयावरील विस्तृत संवाद अनुशासन-पर्वात उपलब्ध आहे.[१] त्यावरून तत्कालीन पुत्रविषयक कल्पनांवर पुष्कळच प्रकाश पडतो. 'पुत्र कोणाला म्हणावे यासंबंधी नाना मते ऐकू येत असल्यामुळे बुचकळ्यात पडल्यासारखे होते' असे उद्‌गार या विषयाची प्रस्तावना करताना युधिष्ठिराने काढले. ते बहुधा धृतराष्ट्राच्या पुत्रानांच अनुलक्षून असावेत. युधिष्ठिराचे शंकासमाधान करताना भीष्मांनी जे विस्तृत विवेचन केले आहे, त्यावरून हे दिसून येते की महाभारताच्या काळात 'पुत्र' या संज्ञेची व्याप्ती स्वयंजात पुत्रांपुरतीच मर्यादित नव्हती. पुत्र वीस प्रकारचे असतात असे भीष्मांनी युधिष्ठिराला सांगितले व ते प्रकार कोणते याचेही त्यांनी सविस्तर निवेदन केले. भीष्मांनी जे अनेक 'पुत्र' सांगितले, त्यात 'कृतक पुत्र' या संदर्भात अतिशय महत्त्वाचा आहे. ज्यांचे आईबाप अज्ञात आहेत अशा तेजस्वी, पण परित्यक्त बालकांचे पितृत्व स्वीकारण्याची स्पृहणीय प्रथा त्या काळी मोठ्या प्रमाणावर प्रचलित होती. अशा निराधार, परित्यक्त बालकांचा जे स्वीकार करीत तेच त्यांचे, आईबाप समजले जात. बाळगणाऱ्याचा जो वर्ण, तोच त्या बालकाचा वर्ण; बाळगणाऱ्याचे जे गोत्र, तेच त्या बालकाचेही गोत्र समजले जाई. अशा बालकाचे संस्कारही बाळगणारा आपल्या स्वयंजात अपत्याप्रमाणे करी आणि त्याचा विवाहही आपल्या वर्णातच लावून देई. थोडक्यात म्हणजे कृतक अपत्याला स्वयंजात अपत्याचा दर्जा प्राप्त होई. असा दर्जा प्राप्त झाल्यानंतर कृतक पुत्राचा (वा कन्येचा) 'कृतक पुत्र' असा निर्देश करण्याची प्रथा नसल्याने कालांतराने कृतक पुत्र कोण आणि स्वयंजात पुत्र कोण हे सांगणेही कठीण होत असल्यास नवल नाही.

ज्यांचे आईबाप अज्ञात आहेत अशा बालकाला आपल्या अपत्याप्रमाणे सांभाळण्याची ही प्रथा महाभारताच्या काळात मोठ्या प्रमाणावर प्रचलित होती असे दिसते. द्रोणाचार्य, कृपी, कृपाचार्य, द्रौपदी, धृष्टद्युम्न वगैरेंना समाजात मोठा दर्जा याच स्पृहणीय प्रथेमुळे मिळू शकला. द्रौपदी आणि धृष्टद्युम्न यांचे आईबाप कोण याचा काहीच धागादोरा महाभारतात सापडू शकत नाही. पण या तेजस्वी अपत्यांचे संगोपन द्रुपद राजाने केले. त्यांमुळे ती द्रुपदाचीच अपत्ये ठरली आणि द्रुपदाची सारी प्रतिष्ठा त्यांच्यामागे उभी राहिली. द्रोणाचार्य व कृपाचार्य हे अनुक्रमे भरद्वाज आणि शरद्वान ऋषींचे पुत्र होते. पण ते त्यांचे स्वयंजात की कृतक पुत्र होते यासंबंधी काहीच निश्चित अनुमान करता येत नाही. त्यांच्या माता कोण होत्या यासंबंधी तर संपूर्णपणे मुग्धता बाळगण्यात आली आहे. त्यांच्या जन्माचे वृत्तांत सांगताना अप्सरांचे केलेले निर्देश अगदीच निरर्थक आहेत. असे असूनही उपरोक्त व्यक्तींना समाजात थोर प्रतिष्ठा आणि मानसन्मान मिळाला. तो वर उल्लेखिलेल्या अभिनंदनीय प्रथेमुळेच. कर्णाचा प्रतिपाळ एखाद्या ब्राह्मणाने किंवा क्षत्रियाने केला असता तर त्यालाही ही प्रतिष्ठा निश्चित लाभली असती. पण कर्णाचे संगोपन एका सूताने केल्यामुळे तो सूतपुत्र ठरला आणि वरील प्रतिष्ठेपासून वंचित झाला.

सापडलेल्या बालकाला सांभाळणाऱ्याची प्रतिष्ठा देऊन शास्त्राने हा प्रश्न सोडवला खरा पण सर्वसामान्य जनतेचे छिद्रान्वेषी कुतूहल केवळ त्यामुळे शांत होणे कठीण होते. विशेषतः अशा व्यक्ति आपल्या कर्तृत्वामुळे वा आईबापांच्या प्रतिष्ठेमुळे नावारूपाला आल्यानंतर तर त्यांचा जन्म नक्की कसा झाला यासंबंधीचे कुतूहल जागृत होणे अटळ होते. या व्यक्तींच्या जन्माभोवती गुंफलेल्या कल्पनाविलासाचा हेतू हे कुतूहल उडवून लावण्याचा वा ते पुरे करण्याचाच होता. ज्यांचा जन्म विवाहबद्ध दांपत्यांपासून झाला अशा व्यक्तींच्या जन्मांभोवती कल्पनाविलासाची गुंफण करण्याचे कारण नव्हते. द्रौपदीचे पुत्र, अभिमन्यु, अश्वत्थामा, कौरवांचे पुत्र किंवा महाभारतातील इतर अनेक प्रतिष्ठित व्यक्ति यांच्या जन्मकथा कोणत्याही कल्पनाविलासाने नटलेल्या नाहीत हे लक्षात घेण्यासारखे आहे. उलट ज्यांचा जन्म गूढ परिस्थितीत झाला, त्यांची दखल मात्र अशा कल्पनाविलासाने न

---

१. अध्याय ४९

चुकता घेतली आहे. द्रौपदी आणि धृष्टद्युम्न यांची उत्पत्ति द्रुपदाने केलेल्या यज्ञातील अग्नीपासून झाली. द्रोणाचार्य द्रोणकलशात पडलेल्या वीर्यापासून जन्माला आले, तर दर्भाच्या झुडपात टाकलेल्या वीर्यापासून कृपाचार्य आणि कृपी यांची उत्पत्ति झाली. कर्ण जन्मला, तो कवचकुंडले धारण करूनच. या सर्वांच्या जन्मांचा तपशील अज्ञात असला, (किंवा काही तपशील ज्ञात असून तो फारसा गौरवास्पद नसला) तरी या व्यक्ति जन्मतःच अलौकिक होत्या हे लोकांच्या मनावर ठसविण्याचे कार्य या कल्पनाविलासाने यशस्वीपणे पार पाडले. सूतपुत्र ठरल्यामुळे इतरांना मिळाली तशी संपूर्ण प्रतिष्ठा कर्णाला या कल्पनाविलासानेही मिळू शकली नाही हे अर्थात मान्य करायला हवे. पण सर्वसामान्यपणे असे म्हणायला मुळीच हरकत नाही, की जन्माने मिळू न शकणारी प्रतिष्ठा या व्यक्तींना मिळाली ती या कल्पनाविलासामुळे. या कल्पनाविलासाचे हे स्वरूप न ओळखता त्याची काटेकोर चिकित्सा करण्याचा प्रयत्न केल्यास त्यातून काहीच निष्पन्न होण्याचा संभव नाही. तसेच या कल्पनाविलासाचा आधार घेऊन काही निष्कर्ष काढण्याचा प्रयत्नही फलदायी होण्याची शक्यता नाही. अशी चिकित्सा वा प्रयत्न सहसा केला जातही नाही. पण कर्णाची जन्मकथा मात्र याला अपवाद आहे. कर्णाच्या जन्मकथेतील कल्पनाविलासाचा जो अपरिहार्य विस्तार झाला, त्यामुळे भलतेच निष्कर्ष काढायला वाव मिळू शकला हेही खरे आहे. जन्मतःच धारण करीत असलेल्या कवचकुंडलांमुळे कर्ण जर अजिंक्य होता, तर शेवटी तो पराभूत का झाला हा प्रश्न उद्भवणे स्वाभाविकच होते. त्याचे निराकरण करण्यासाठी कल्पनेचा अधिक विस्तार होणेही अटळ होते. अर्जुनाचे हित बाळगणाऱ्या इंद्राने (!) ती कवचकुंडले कर्णाला कापायला लावली हा तो कल्पनाविस्तार होय. कर्णाच्या असीम औदार्याचे उदाहरण म्हणून आणि त्याच्या पराभवाचे एक कारण म्हणून ही कवचकुंडलांची कथा पुष्कळदा हिरीरीने पुढे करण्यात येते. पण आपल्या शरीराचा भाग कापून तो कर्णाने दुसऱ्याला दिला असता असे मानणे म्हणजे औदार्य आणि खुळेपणा यांची गल्लत करण्याइतका तो अप्रबुद्ध होता असे मानण्यासारखेच आहे. जन्मतः कवचकुंडले धारण करून तो जन्माला येणेही शक्य नव्हते. अग्नीपासून अथवा द्रोणात पडलेल्या वीर्यापासून माणसाची उत्पत्ति होण्याची जितकी शक्यता, तितकीच शक्यता कवचकुंडले धारण करून जन्माला येण्याचीही !

गांधारीला खरोखर शंभर पुत्र असते, तर त्यांची उत्पत्ति कशी झाली हे सांगतांना कोणतीही कल्पना लढविण्याची आवश्यकता नव्हती. पण अशी कल्पना लढवावी लागली यावरूनच ते सर्व गांधारीचे स्वयंजात पुत्र नव्हते हे सिद्ध होते. स्वयंजात पुत्र आणि कृतक पुत्र असा भेदभाव करण्याची प्रथा नसल्यामुळे गांधारीच्या सर्वच पुत्रांना कल्पनाविलासात गुरफटून घ्यावे लागले. गांधारीने केलेल्या सेवेमुळे संतुष्ट झालेल्या व्यासांनी 'तुला शंभर पुत्र होतील' असा गांधारीला वर दिला. कालांतराने गांधारीच्या गर्भाशयातून एक मांसपेशी बाहेर पडली. व्यासांच्या आज्ञेप्रमाणे, गांधारीने त्या मांसपेशीवर जलाचे सिंचन केले व त्यामुळे पेशीचे शंभर (की एकशेएक ?) विभाग झाले. त्यानंतर गांधारीने तुपाने भरलेली शंभर पात्रे तयार केली व प्रत्येक पात्रात एकेक विभाग ठेवला. कालांतराने त्या पात्रांमधूनच शंभर पुत्र जन्माला आले. या कल्पकतापूर्ण कथेचा निष्कर्ष एवढाच आहे की हे सर्व शंभर पुत्र धृतराष्ट्र-गांधाराचे स्वयंजात पुत्र नव्हते. आपली बाजू बळकट करण्यासाठी म्हणा वा काही अन्य कारणास्तव म्हणा, धृतराष्ट्राने अनेक कृतक पुत्रांचा स्वीकार केला होता हे उघड दिसते. दुर्योधन आणि दुःशासन हे धृतराष्ट्राचे स्वयंजात पुत्र होते हे न सांगताही समजण्यासारखे आहे. पण त्यांच्या व्यतिरिक्त इतर कोण स्वयंजात पुत्र होते हे अजमाविता येते की काय हे आता बघायचे आहे.

दुर्योधन-दुःशासन सोडले, तर धृतराष्ट्राचे इतर पुत्र फारसे कर्तबगार होते असे दिसत नाही. असे असले तरी धृतराष्ट्र– गांधारी यांच्या स्वयंजात पुत्रांना या ना त्या निमित्ताने महत्त्व प्राप्त होणे अपरिहार्य होते. दुर्योधन–दुःशासन यांच्या व्यतिरिक्त असे महत्त्व महाभारतात कोणाला प्राप्त झाले आहे याचा मागोवा घेतला, तर शंभर कौरवांपैकी धृतराष्ट्राचे स्वयंजात पुत्र कोणते यासंबंधी निदान अनुमान करणे तरी कठीण होऊ

नये. असा मागोवा घेण्याचे कार्यही फारसे कठीण नाही, कारण वर म्हटल्याप्रमाणे, बहुसंख्य धृतराष्ट्र–पुत्रांचा निर्देश महाभारतात होतो, तो बहुधा भीम त्यांचा वध करतो तेव्हाच.

(१) भारतीय युद्ध सुरू होण्यापूर्वी दुर्योधनाने दोन्ही पक्षातील प्रमुख योद्धयांचा द्रोणाचार्यांजवळ निर्देश केला. कौरवपक्षातील योद्धयांचा उल्लेख करताना दुर्योधनाने स्वतः आपला आणि आपल्याला छायेप्रमाणे अनुसरणाऱ्या दुःशासनाचा निर्देश करू नये हे स्वाभाविकच होते. मग इतर कोणाकोणाचा त्याने उल्लेख केला? त्याने उल्लेख केला तो "आपण स्वतः (द्रोणाचार्य), भीष्म, कर्ण, विजयी कृपाचार्य, अश्वत्थामा आणि सोमदत्तपुत्र भूरिश्रवा[१]" यांचा.

धृतराष्ट्राच्या पुत्रांमध्ये फक्त विकर्णाचाच केलेला निर्देश सूचक आहे. विकर्ण वयाच्या ज्येष्ठतेने नववा पुत्र असूनही त्याचा दुर्योधनाने उल्लेख केला याला निःसंशय महत्त्व आहे. विकर्णाला पांडवांचा पक्ष न्याय्य वाटत असूनही तो कौरवांच्या बाजूने युद्धास उभा आहे हे द्रोणाचार्यांच्या मनावर ठसविण्यासाठी दुर्योधनाने त्याचा मुद्दाम उल्लेख केला असे मत कित्येकांनी व्यक्त केले आहे, पण ते सयुक्तिक वाटत नाही. कौरव-पांडवांची इतकी इत्थंभूत माहिती द्रोणाचार्यांना होती, की कोणाच्याही उल्लेखाने वा अनुल्लेखाने ते प्रभावित होण्याचा मुळीच संभव नव्हता. दुर्योधनाने उल्लेखिलेली इतर नावे योग्यतेने श्रेष्ठ असलेल्यांचीच आहेत. अर्थात विकर्णाचीही योग्यता मोठी होती हाच त्याच्या उल्लेखाचा अर्थ आहे.

(२) धृतराष्ट्राच्या सर्व पुत्रांचा वध भीमानेच केला. वधप्रसंगी दुर्योधन, दुःशासन आणि विकर्ण यांच्याशीच काय ते भीमाने संभाषण केले. दुर्योधन–दुःशासन यांची त्याने निर्भर्त्सना केली, तर विकर्णाचा त्याने मुक्तकंठाने गौरव केला. इतर धृतराष्ट्रपुत्रांना ठार मारतांना भीमाने तोंडावाटे एक शब्दही बाहेर काढला नाही किंवा महाभारतकारांनीही अशा प्रसंगांना फारसे महत्त्व दिले नाही. दुर्योधन, दुःशासन आणि विकर्ण यांचा वेगळेपणा यामुळेही चटकन उठून दिसतो.

(३) पांडवांचा नाश करण्यासाठी धृतराष्ट्र, दुर्योधनप्रभृतींनी पांडवांना लाक्षागृहात पाठविले. पूर्वयोजनेप्रमाणे लाक्षागृह जळून खाक होताच पांडवांचा नाश झाला अशी कौरवांनी समजूत करून घेतली. प्रत्यक्षात पांडवांनी त्या आपत्तीमधून आपली सुटका करून घेतली आणि काही काळ अज्ञातवासात व्यतीत करून ते द्रौपदी–स्वयंवराच्या प्रसंगी प्रगट झाले. पांडवांच्या नाशाचा पुन्हा विचार करण्याऐवजी त्यांना अर्धे राज्य देऊन टाकण्यातच सर्वांचे हित आहे असा भीष्म– द्रोणप्रभृतींनी धृतराष्ट्राला सल्ला दिला. धृतराष्ट्राला तो पटला आणि पांडवांना हस्तिनापुराला आणण्यासाठी त्याने विदुराची द्रुपदाकडे रवानगी केली.

हस्तिनापुराला येत असलेल्या पांडवांचे पुढे येऊन रीतिरिवाजाप्रमाणे स्वागत करणे, मनात नसले तरी, कौरवांना क्रमप्राप्तच होते. या स्वागत–समारंभात दुर्योधन–दुःशासन सहभागी होतील असा संभव अर्थात नव्हताच. मग पांडवांच्या स्वागतासाठी धृतराष्ट्राने कोणाची योजना केली? महाभारतात म्हटले आहे की विकर्ण, चित्रसेन, द्रोणाचार्य, कृपाचार्य व इतर कौरव यांना पांडवांच्या स्वागतार्थ धृतराष्ट्राने पुढे पाठविले.[२] विकर्ण हा वयाने नववा, तर चित्रसेन हा एकविसावा पुत्र. असे असताही कौरवांचे नेतृत्व

---

१. भवान्भीष्मश्च कर्णश्च कृपश्च समितिंजयः ।
अश्वत्थामा विकर्णश्च सौमदत्तिस्तथैव च ॥

(भीष्मपर्व– २५)

२. श्रुत्वा चाऽभ्यागतान्वीरान्धृतराष्ट्रो जनेश्वरः ।
प्रतिग्रहाय पाण्डूनां प्रेषयामास कौरवान् ॥
विकर्णं च महेष्वासं चित्रसेनं च भारत ।
द्रोणं च परमेष्वासं गौतमं कृपमेव च ॥
(आदिपर्व २०७–१२-१३)

द्रोणाचार्य व कृपाचार्य यांच्या बरोबर त्यांच्याकडेही आले. त्यांच्या नावांच्या निर्देशाचा हाच एकमेव अर्थ आहे. विकर्ण आणि चित्रसेन यांचे धृतराष्ट्रपुत्रांमधील महत्त्व यामुळे निःसंशय प्रस्थापित होते.

(४) द्रोणाचार्य सेनापति असताना कर्ण आणि भीम यांच्यात दारुण संग्राम सुरू झाला. त्या धुमश्चक्रीत भीमाने एकतीस धृतराष्ट्रपुत्रांचा फडशा उडवला. धृतराष्ट्राजवळ त्या प्रसंगाचे सविस्तर वर्णन करून संजयाने, "राजा, विकर्ण ठार झाला, चित्रसेनही युद्धात पडला. दुसरेही तुझे बलाढ्य पुत्र मृत्युमुखी पडले[1]" असा शेवटी समारोप केला.

विकर्ण आणि चित्रसेन या दोघांचाच वेगळा निर्देश संजयाने केला हे लक्षात घेण्यासारखे आहे.

(५) आपल्या समक्ष आपल्या अनेक भावांचा वध झाला यामुळे दुर्योधनाला अतिशय दुःख झाले आणि "आज रणांगणात भीमसेनाशी गाठ पडल्यामुळे आम्हा दुरात्म्यांच्या समक्ष चित्रसेनादि माझ्या भ्रात्यांचा वध झाला[2]" या शब्दात त्याने ते दुःख व्यक्त केले, दुर्योधनाने चित्रसेनाचाच काय तो नावाने केलेला निर्देश निःसंशय अर्थपूर्ण समजला पाहिजे.

(६) भारतीय युद्धात आपले सर्व पुत्र ठार झालेले पाहण्याचे नशिबी आल्यामुळे गांधारी अतिशय व्यथित झाली. रणांगणावर पडलेल्या पुत्र, पौत्र आणि बांधव यांच्याकडे पाहून ती शोकमग्न झाली. तिने प्रथम गुणगौरव केला, तो दुर्योधन आणि दुःशासन यांचा. 'तरुण, शूर, सुंदर, सुखात वाढलेल्या आणि सुखोपभोगासच योग्य असलेल्या' विकर्णाबद्दल नंतर ती शोक करू लागली. 'युद्धात ज्याच्या समोर कोणी उभा राहू शकत नसे' त्या दुर्मुखाचीही तिने आठवण काढली. 'चित्रविचित्र माला व अलंकार धारण करणाऱ्या' चित्रसेनाला मृतावस्थेत पाहून तिचे हृदय विदीर्ण झाले. धुळीमध्ये अस्ताव्यस्त पडलेला विविंशति आणि पराक्रमी दुःसह यांच्याही व्याकुळ आठवणींनी ती रुद्ध झाली.

दुर्योधन, दुःशासन, विकर्ण, दुर्मुख, चित्रसेन, विविंशति आणि दुःसह यांच्याशिवाय इतर कोणत्याही पुत्राचा गांधारीने निर्देश केला नाही. अभिमन्यु, जयद्रथ, कर्ण, शल्य, भूरिश्रवा, द्रोणाचार्य वगैरेंबद्दल शोक करणारी गांधारी आपल्या इतर पुत्रांचा साधा उल्लेख सुद्धा करीत नाही याचा अर्थ त्यांच्याबद्दल तिला जिव्हाळ्याचे ममत्व वाटत नव्हते असा केला, तर तो चूक होणार नाही.

आजचे महाभारत म्हणजे मूळचा ग्रंथ नव्हे हे खरे, पण कथेच्या प्रवाहात सहजगत्या आलेले नावांचे उल्लेख थोड्याफार फरकाने मूळचेच आणि म्हणून प्रक्षेपरहित असावेत असे अनुमान काढले, तर ते चुकीचे ठरू नये. धृतराष्ट्रपुत्र शंभर असले तरी त्यात दुर्योधन, दुःशासन, दुःसह दुर्मुख, विविंशति, विकर्ण आणि चित्रसेन यांचे महत्व आगळे होते हे वरील विवेचनावरून लक्षात येईल. धृतराष्ट्र–गांधारीचे स्वयंजात पुत्र कोणते याचा विचार करताना या सातजणांशिवाय इतरांची दखल घेण्याचे मुळीच कारण दिसत नाही. दुर्योधन–दुःशासन हे धृतराष्ट्राचे स्वयंजात पुत्र होते हे सिद्ध करण्याची आवश्यकता नाही. पण उरलेल्या पाचांपैकी कोण स्वयंजात पुत्र होते ? की ते सर्वच स्वयंजात पुत्र होते ? या समस्येवर प्रकाश टाकणारा पुरावा वा एखादा उल्लेख महाभारतात उपलब्ध आहे काय ?

असा एक अत्यंत महत्त्वाचा उल्लेख आदिपर्वात आहे. कौरव–पांडव पुरूचे वंशज. पुरूची समग्र आणि सविस्तर वंशावळ महाभारतकारांनी आदिपर्वात दिली आहे.[3] भारताचार्य वैद्य यांनी म्हटल्याप्रमाणे, ही

---

१. हतो विकर्णो राजेन्द्र चित्रसेनाश्च वीर्यवान् ।
प्रवराश्चात्मजानां ते सुताश्चान्ये महारथाः ॥
(द्रोणपर्व १३७–५१)

२. आद्य मे भ्रातरः क्षीणाश्चित्रसेनादयो रणे ।
भीमसेनं समासाद्य पश्यतां नो दुरात्मनाम् ॥
(द्रोणपर्व १५२-१४)

३. आदिपर्व–अध्याय ९५

वंशावळ भाटांच्या बह्यातल्यासारखी असून ती ऐतिहासिक मानता येईल. ही वंशावळ देताना महाभारतकारांनी धृतराष्ट्रपुत्रांची दखल कशी घेतली आहे हे पाहणे निःसंशय उद्बोधक होईल.

" तत्र धृतराष्ट्रस्य राज्ञः पुत्रशतं बभूव गांधार्यां
वरदानाद्द्वैपायनस्य ॥
तेषां धृतराष्ट्रस्य पुत्राणां चत्वारः प्रधाना
बभूवुर्दुर्योधनो दुःशासनो विकर्णश्चित्रसेनश्चेति " ॥

(त्यापैकी राजा धृतराष्ट्रापासून द्वैपायनाच्या वरदानामुळे गांधारीला शंभर पुत्र झाले. धृतराष्ट्राच्या पुत्रांमध्ये चार प्रमुख होते– दुर्योधन, दुःशासन, विकर्ण आणि चित्रसेन.)

दुर्योधन आणि दुःशासन यांचे कौरवांमधील प्रमुखत्व उघडउघड दिसून येण्यासारखे आहे. पण विकर्ण आणि चित्रसेन प्रमुख कसे ? विकर्ण पांडवांचा कैवारी होता, पण केवळ त्यामुळे त्याला प्रमुखत्व प्राप्त होणे असंभवनीय होते. विकर्ण पराक्रमी नव्हता. किंबहुना " सुखोषितः सुखार्हश्च– सुखात वाढलेला आणि सुखोपभोगास च योग्य " या गांधारीने त्याच्या केलेल्या वर्णनावरून पराक्रमाचे त्याला वावडे असावे असेच अनुमान निघते. तरीही भर सभेत दुर्योधन–दुःशासनांची निर्भर्त्सना करायला तो मुळीच कचरत नाही. व्यक्तिमत्त्व उठून दिसावे असे चित्रसेनातही काही नव्हते. असे असताही कौरवांमध्ये विकर्ण व चित्रसेन यांना प्रमुखत्व प्राप्त झाले याचे कारण दुर्योधन–दुःशासनांप्रमाणे तेही धृतराष्ट्राचे स्वयंजात पुत्र असले पाहिजेत. इतर पुत्र धृतराष्ट्राचे स्वयंजात पुत्र नव्हते हेही उघड दिसते.

गांधारीने दुःशलेला आपल्या उदरात वाढवले होते असा स्पष्ट निर्देश महाभारतात असल्यामुळे तीही धृतराष्ट्राची स्वयंजात कन्या होती याबद्दल संशय बाळगण्याचे कारण नाही. पण दुःशलेचे वेगळे अस्तित्व 'वर' कथेला विसंगत वाटण्यासारखे आहे असे नंतर कोणाला तरी वाटले असावे. असे वाटणाऱ्या या लेखकाने एका अध्यायाची[1] भर घालून दुःशलेचा जन्मही 'वर'कथेत खेचलेला दिसतो. व्यासांनी शंभर पुत्र होतील असा गांधारीला वर दिला होता. मग ही कन्या कोठून आली हा प्रश्न जनमेजयाच्या तोंडी घालून, त्याचे निराकरण या अध्यायात असे करण्यात आले की एक कन्याही असावी अशी गांधारीला इच्छा झाल्यामुळे आणि योगायोगाने पेशीचा आणखी एक भाग शिल्लक राहिल्यामुळे, व्यासांच्या अनुग्रहाने त्या भागापासून दुःशलेचा जन्म झाला. यावरून हे स्पष्ट दिसते की दुःशला धृतराष्ट्राची स्वयंजात कन्या होती आणि पेशीच्या भागापासून जन्म झाल्याच्या कथेत तिला मारूनमुटकून गोवण्यासाठीच या स्वतंत्र अध्यायाचा जन्म झाला आहे. हा अध्याय आणि तो सुसंगत वाटावा म्हणून इतरत्र केलेले आवश्यक ते फेरफार महाभारतात नंतर अंतर्भूत झालेले आहेत हे सहज कळून येण्यासारखे आहे.

दुर्योधन, दुःशासन, विकर्ण आणि चित्रसेन हेच काय ते धृतराष्ट्राचे स्वयंजात पुत्र होते असे अनुमान काढायला मुळीच हरकत नाही. वर दर्शविल्याप्रमाणे दुःशलाही धृतराष्ट्राची स्वयंजात कन्या होती. इतर सर्व धृतराष्ट्रपुत्र धृतराष्ट्र–गांधारीचे कृतक पुत्रच समजले पाहिजेत. गांधारी शतपुत्रा ठरली, ती या कृतक पुत्रांमुळेच होय. या कृतक पुत्रांची महाभारतात दिलेली नावे (बहुधा तीनचार अपवाद वगळता) म्हणजे सौतीच्या कल्पनेचीच भरारी दिसते ! भारताचार्यांनी म्हटल्याप्रमाणे, ही सर्व नावे बिचाऱ्या धृतराष्ट्राला तरी ठाऊक होती की नाही याची वानवाच आहे. एकदा जन्माच्या आणि नंतर वधाच्या प्रसंगीच काय तो महाभारतात या धृतराष्ट्रपुत्रांचा सामान्यतः निर्देश व्हावा यातही म्हणून नवल वाटावे असे काहीच नाही.

---

१. आदिपर्व–अध्याय ११६

वाचकांचा पत्रव्यवहार

नवभारताच्या मार्च १९७० च्या अंकात 'भाई माधवराव बागल ह्यांचे विचार' असे शीर्षक असलेला एक लेख डॉ. वा. दा. गाडगीळ ह्यांनी लिहिला आहे. ह्या लेखाच्या शेवटच्या भागात 'समता' ह्या कल्पनेचे थोडे विवेचन केले आहे. लेखक पुरोगामी मताबद्दल प्रसिद्ध असल्याने व मलाही समतेचा नीट अर्थ जाणून घेण्याची इच्छा असल्यामुळे मी ते त्रोटक विवेचन मोठ्या उत्सुकतेने वाचले. पण माझी निराशा झाली व देव, धर्म वगैरे जुन्या वेडगळ समजुतीप्रमाणेच 'समता' हीही एक आधुनिक पण तितकीच वेडगळ समजूत आहे हे माझे मत कायम झाले.

डॉ. गाडगिळांच्या मताप्रमाणे 'समता म्हणजे सर्वांना सारखे सुख पण ह्याचा अर्थ ज्या सुखसोयी प्राइममिनिस्टरला त्याच भंग्याला असा घ्यायचा नाही.' ते पुढे म्हणतात की कर्तृत्वास मान पाहिजेच आणि कर्तबगार व आळशी किंवा ऐदी ह्यामधे भेदही राहिलाच पाहिजे. थोडक्यात 'समता' ह्या शब्दाचा नुसता उदोउदो करून प्रत्यक्षात मात्र विषमता मान्य करण्याचा हा अत्यंत अशास्त्रीय प्रकार आहे.

समता ह्या शब्दाची व्यावहारिक व्याख्या करणे हॅरॉल्ड लास्की अथवा बर्ट्रांड रसेल ह्याजसारख्या विद्वानानाही जमत नाही. पूर्वी असे मत प्रचलित होते की निसर्गात सगळीकडे समानतेचेच साम्राज्य आहे पण काही दुष्ट लोकानी स्वतःच्या फायद्याकरता विषमता निर्माण केली आहे. हे मत हल्ली कोणी मानीत नाही कारण माणसामाणसामधे काही थोड्या बाबतीत सारखेपणा असला तरी निसर्गजन्य व परिस्थितीजन्य अशा दोन्ही प्रकारच्या कारणांमुळे त्याजमधे बरीच विषमता असणे अपरिहार्य आहे. परिस्थितीजन्य कारणेही निव्वळ आर्थिक अथवा राजकीय नसतात. कौटुंबिक परिस्थिती, आई, वडील, मित्र नातेवाईक ह्यांच्यामुळे मनावर होणारे संस्कार, देव वगैरे गोष्टीही विषमतेची काही प्रमुख कारणे आहेत. त्यामुळे माणसामाणसातील विषमता नष्ट करणे अशक्य आहे.

पुष्कळ वेळेस, 'संधीची समानता' अशी समतेची व्याख्या केली जाते. पण मुळातच निसर्गजन्य व परिस्थितीजन्य विषमता असल्यामुळे संधीची समानता सर्वच बाबतीत परत विषमतेसच जन्म देते. आर्थिक व्यवहारात भांडवलशाही हे ह्याचे ढळढळीत उदाहरण आहे. शिक्षण, क्रीडा, कला वगैरे इतर क्षेत्रातही. सर्वांना सारखी प्रगती करणे जमत नाही; काही थोडे लोकच पुढे येतात व अशा पुढे आलेल्या लोकांना, मागे राहिलेल्या लोकांपेक्षा फार मोठ्या प्रमाणावर निरनिराळ्या संध्या प्राप्त होतात.

ह्याच्याही पुढे जाऊन 'मगदुराप्रमाणे काम व गरजेप्रमाणे वेतन' अशी मार्क्सप्रणीत समतेची व्याख्याही कोणी मानतात. ह्या तत्त्वाच्या अव्यावहारिकपणाकडे जरी दुर्लक्ष केले तरी 'समता' ह्या शब्दाच्या अर्थाचा व वरील व्याख्येचा काहीच ताळमेळ बसत नाही हे चटकन् लक्षात येते कारण काम करण्याची कुवत व गरजा ह्या दोन्ही बाबतीत विषमता आहे हे ह्या व्याख्येतच अध्याहृत आहे.

ह्याशिवाय शेवटी 'समता' हे अंतिम मूल्य तरी का मानायचे हा प्रश्न उरतोच. विज्ञाननिष्ठ भौतिकवादानुसार, मनुष्याचे भौतिक सुख व प्रगती हेच आपले अंतिम ध्येय पाहिजे. या अंतिम ध्येयाचा आणि समतेचा काही संबंध आहे असे निश्चितपणे सांगता येत नाही.

ही सर्व वस्तुस्थिती हल्लीचे राज्यशास्त्रज्ञ व समाजशास्त्रज्ञ मान्य करतात पण पूर्वीच्या अडाणी लोकांची देवावर जशी आंधळी श्रद्धा असायची तशीच त्यांचीही समतेवर आंधळी निष्ठा असते. त्यांच्यामते सर्वांना सारखे मताधिकार व कायद्यापुढे समानता ह्या गोष्टी समाजात समता आणण्याच्या दृष्टीने आवश्यक आहेत. वास्तविक पाहता न्यायदान करताना योग्य न्याय करण्याच्या दृष्टीने, देश, वय, लिंग, शिक्षण, आर्थिक व सामाजिक स्थान वगैरे सर्व बाबतीतील विषमता ध्यानात घेऊन दुर्बलास थोडी शिक्षा व सबलास जास्ती

शिक्षा अशा तऱ्हेचा विषम न्याय देणेच योग्य आहे. राजकीय मताधिकार देताना देखील व्यक्तींचा आर्थिक सामाजिक व राजकीय वर्ग लक्षात घेऊन 'मात्स्यन्याय' होणार नाही अशा दृष्टीने अधिकाराची वाटणी करणे आवश्यक आहे.

'वर्गविरहित समाजरचना' ही आजच्या काळातील अशीच एक दुसरी वेडगळ कल्पना आहे. सशाचा शिंगाप्रमाणे, वर्गविरहित समाजरचना प्रत्यक्षात कोठेच दिसत नाही व भविष्यात त्याबद्दल नीट कल्पनाही करता येत नाही. तरीसुद्धा अनेक प्रकारच्या बौद्धिक क्लृप्त्या लढवून पुरोगामी लेखक वर्गविरहित समाज-रचनेचे समर्थन करतात.

तेव्हा, गाडगीळ, बागल व इतर पुरोगामी लेखक ज्या परखडपणे जुन्या वेडगळ समजुतींचा धिक्कार करतात त्याच परखडपणे त्यानी ह्या आधुनिक वेडगळ समजुतींचाही धिक्कार केला पाहिजे. विषमता आणि वर्ग ह्याजपासून सुटका नाही हे इतिहाससिद्ध आहे. तेव्हा दोहोंचाही प्रचलित वैज्ञानिक पद्धतीप्रमाणे सखोल व पद्धतशीर अभ्यास करून त्यास योग्य वाव देणारी व त्यांचा उपयोग करून घेणारी समाजरचना कशी उभी करावी ह्याचा त्यानी विचार केला पाहिजे.

— वि. मो पटवर्धन
